Biblischer Commentar

über

sämmtliche Schriften des Neuen Testaments

zunächst

für Prediger und Studirende.

Von

Dr. Herrmann Olshausen.

Nach dem Tode des Verfassers

fortgesetzt

von

Dr. Johannes Heinrich August Ebrard

und

Lic. August Wiesinger.

Fünfter Band.

Zweite Abtheilung. Der Brief an die Hebräer.

Königsberg, 1850.

Bei August Wilhelm Unzer.

Der Brief

an

die Hebräer.

Erklärt

von

Dr. Joh. Heinr. Aug. Ebrard,

ord. Professor der Theologie an der Universität zu Erlangen.

Königsberg, 1850.

Bei August Wilhelm Unzer.

Der Hochwürdigen

theologischen Facultät in Basel

zum Danke

für die ertheilte Doktorwürde

in herzlicher Verehrung

gewidmet.

Vorrede.

Mit wehmüthiger Freude habe ich der Aufforderung des Herrn Verlegers, zur Fortsetzung und Vollendung der Commentare meines verewigten Lehrers Olshausen mein Scherflein beizutragen, Folge geleistet, und nach getroffener Verabredung mit meinem lieben Freund und Mitarbeiter, Pfarrer Lic. Wiesinger, den Brief an die Hebräer und die Offenbarung Johannis als mein Pensum übernommen. Nicht ohne Bangigkeit bin ich an die Erklärung des ersteren gegangen, und nicht ohne Bangigkeit übergebe ich dieselbe dem theologischen Publikum. Würde ich ganz auf eigene Faust einen Commentar über den Hebräerbrief herauszugeben unternommen haben, so würde meine Zuversicht weit größer seyn; nun ich aber als Fortsetzer eines begonnenen Werkes auftrete, habe ich allen Grund, mich zu fragen, ob ich im Stande gewesen, die Olshausenschen Commentare in dem gleichen Geist und in der gleichen Art fortzusetzen, durch welche die von dem theueren Manne selbst bearbeiteten ersten Theile derselben dem theologischen Publikum lieb und werth geworden sind. Versteht man unter jenem Geiste allgemein den Geist

gläubiger Exegese, so darf ich die Frage getrost bejahen; wer dagegen eine Nachahmung der individuellen Eigenthümlichkeiten meines unvergeßlichen Lehrers hier zu finden erwarten sollte, der würde sich getäuscht finden; eine solche Nachahmung schien mir weder meiner noch seiner werth. Genug, daß ich gleich ihm die rein literarhistorische Seite der Exegese, die Enumeration aller und jeder bei all und jeder Stelle je vorgekommenen Erklärungen ausgeschlossen, bei den wichtigeren Stellen allein die bedeutenderen Vertreter wesentlicher Erklärungen genannt habe; genug, daß ich bei der Auffindung des grammatischen Sinnes, alles bloß gelehrte Beiwerk bei Seite lassend, auf das Nothwendige mich beschränkt, dies aber, wie ich hoffe, mit aller Gründlichkeit gegeben habe; genug, daß die Reproduktion des Gedankenganges mir, wie dem seligen Olshausen, das eigentliche Ziel und die Hauptsache war, woran sich dann praktische Fingerzeige leicht und wie von selbst anknüpften. Gerade in jener Reproduktion des Gedankenganges und Sinnes glaube und hoffe ich aber nicht für Praxis und Kirche allein, sondern auch für die reine Wissenschaft als solche etwas geleistet zu haben, was der ehrwürdige Bleek (auf dessen Schultern ich auch hier wieder dankend stehe) zu leisten übrig gelassen. Vielleicht daß auch meine Untersuchung über die Entstehung resp. den Autor des Briefes nicht ganz ohne wissenschaftliches Verdienst ist, und den einen und anderen Gesichtspunkt eröffnet, welchen weiter zu verfolgen der Mühe lohnen würde.

Ich habe gezeigt, inwiefern ich bei Geist und Art vorliegenden Commentars mich selbständig gehalten habe. Noch selbständiger, wo möglich, bin ich in der Wahl zwischen den verschiedenen Erklärungen der einzelnen Stel-

len gewesen. Ich habe zwei vom seligen Olshausen geschriebene Hefte über den Hebräerbrief zur Benutzung erhalten; aber eine solche Art der Benutzung wird mir Niemand zumuthen wollen, daß ich Olshausens Erklärungen auch da, wo ich ihnen etwa nicht beistimmen konnte, hätte wiedergeben und überhaupt nur Olshausens *Hefte* hätte zum Drucke reif machen sollen, dieselben etwa nur da ergänzend, wo sie äußerliche und innerliche Lücken enthielten. Ein solches Mosaik würde von geringem Werthe gewesen seyn; um so mehr, als jene beiden Hefte nur kurze Notate für Vorlesungen enthielten, hauptsächlich nur die gewöhnlichen sprachlichen und grammatischen Notizen; gerade die Eruirung des Sinnes selbst hatte Olshausen häufig dem freien Vortrag aufbehalten; bei schwierigen Stellen hat er nicht selten verschiedene Erklärungen bloß andeutungsweise notirt, ohne *schriftlich* zu bemerken, welcher derselben er den Vorzug gebe. Das ältere der beiden Hefte, vom Jahre 1829, ist vollständig, das jüngere vom Jahre 1835 reicht bis Kap. 12, 11 und ist eine Ueberarbeitung und Verbesserung des älteren, daher jenes ältere, wo beide abweichen, hinter dem jüngeren zurückstehen muß. Ich habe es nun bei dieser Beschaffenheit der beiden Hefte für das allein Zweckmäßige gehalten, meinem Commentare dieselben nicht etwa *zu Grunde zu legen*, sondern denselben völlig selbständig zu bearbeiten, und dabei jene Hefte ganz nur so zu benutzen, wie ich die vorhandenen gedruckten Commentare von Tholuck, Bleek u. a. benutzt habe. So habe ich denn auch — in der Voraussetzung, daß dem theologischen Publikum die Notiz, wie Olshausen die eine und andere Stelle erklärt habe, nicht uninteressant seyn werde — da, wo ich überhaupt die Ver-

treter wichtiger Erklärungen mit Namen nannte, auch Olshausen darunter aufgezählt, sowohl wo ich mit ihm übereinstimmte, als wo ich anderer Ansicht war. Wo sein Name fehlt, da ist dies ein Zeichen, daß er in seinen Heften sich für keine Erklärung schriftlich entschieden hat. Und da er, auch wo er sich entschied, dies in der Regel mit einem einfachen „besser:" that, die Motivirung aber dem mündlichen Vortrag überließ, so glaube ich nicht, daß der Leser bei dieser Art der Behandlung etwas Wesentliches aus dem Inhalte jener Hefte verlieren werde.

Was die von mir beigegebene Uebersetzung anlangt, so war mein Zweck nicht der, eine sclavische Nachahmung des griechischen Colorits mit Beibehaltung aller, dem Geiste unserer Sprache fremden Wortstellungen, Sprachwendungen und Satzverbindungen zu geben. Solche Uebersetzungen haben ihren großen Werth, wo es sich um treue Wiedergabe poetischer Produkte handelt, wie z. B. bei Fr. Rückerts ausgezeichneter Uebersetzung der kleinen Propheten. Mein Zweck war aber ebenso wenig der, dem Hebräerbriefe sein eigenthümliches Colorit auszuziehen und auf Kosten der rhetorischen Schönheit nur und lediglich den planen klaren Sinn in platter Breite in den möglichst verständlichen deutschen Wendungen aus einander zu legen. Beides vermeidend, strebte ich vielmehr, den Hebräerbrief so in deutscher Sprache hinzustellen, wie dieser Autor mit diesen Eigenthümlichkeiten ihn würde geschrieben haben, wenn er deutsch geschrieben hätte. Also nur was lediglich dem Geiste der griechischen Sprache angehört, mußte nach den Gesetzen des deutschen Sprachgeistes eine Umänderung erleiden; wo dagegen der Autor im Griechischen sich gewählter Ausdrücke, hohen Schwunges, rhetorischer Erhabenheit sichtlich befleißigte, da mußte

dieses ὑψηλόν auch in der Uebersetzung wieder auferstehen; wo er im Griechischen schrieb, was für das griechische Ohr nicht alltäglich war, da durfte ich ihn auch im Deutschen so reden lassen, wie es dem deutschen Ohre minder gewöhnlich klingt; so durfte namentlich der Gebrauch von Participialconstruktionen, welche ja, obwohl in der gewöhnlichen Umgangssprache seltener, doch echt deutsch sind, unbedenklich aufgenommen werden. Wo aber wiederum der Autor minder gut griechisch schrieb, als ein attischer Classiker, wo jene schlichte hebraisirende Diktion, deren Quell in der Lektüre der Septuaginta gesucht werden muß, bei ihm anklingt, wo er, auf alttestamentliche Stellen sich beziehend, selbst in Hebraismen redet, da war auch wiederum des Uebersetzers Aufgabe nicht die, ihm im Deutschen einen besseren, runderen, volleren Styl zu leihen; da genügte es, den Gedanken klar und präcis, aber in seiner schlichten Form, wiederzugeben, und es durften jene hebraistischen Redensarten nicht vermieden werden, welche durch Luthers Bibelübersetzung bei uns im Deutschen bereits ebenso eingebürgert sind, als sie es zu des Autors Zeit durch die Septuaginta im Griechischen waren. Mein Streben ging also mit einem Worte dahin, alle und jede stylistische Eigenthümlichkeiten wiederzugeben, mit alleiniger Ausnahme derjenigen, welche in dem Unterschiede zwischen dem griechischen und dem deutschen Idiom ihren Grund haben. Daß mir die Erreichung dieses schwierigen Zieles nur in sehr unvollkommenem Grade gelungen sey, fühle ich selbst nur allzu lebhaft.

Uebrigens habe ich Uebersetzung und Commentar mit einer ganz besonderen Vorliebe gerade für dies Buch des neuen Testamentes bearbeitet. Der Brief an die Hebräer ist mir immer als eine der köstlichsten, tief-

sten, herrlichsten unter den heiligen Schriften erschienen, an welcher sich so recht klar zeigt, was unsere Zeit vergessen hat und nicht lernen will, daß die Bibel ganz Wort Gottes und ganz Gottes Wort ist; ganz Wort in menschlicher Zunge zu Menschen geredet und geschrieben unter den concretesten geschichtlichen Verhältnissen, und wiederum ganz ewige, absolute, hoch über aller Zeitentwickelung des Geistes der sündlichen und aus dem Irrthume mühsam zur Wahrheit emporklimmenden Menschheit stehend, nicht von unten nach oben sich aus Nacht zur Dämmerung aufringend, sondern von dem Quell alles Lichtes herabgesandt als ein Strahl, die Nacht und Dämmerung an einer bestimmten Stelle, da aber für alle Zeiten und ganz, zu erleuchten.

Erlangen, den 19. April 1850.

Prof. Dr. Ebrard.

Einleitung.

Der Herr, Jesus Christus, hat gesprochen: Forschet in den Schriften, denn sie sind's, die von mir zeugen. Die h. Schriften des alten Bundes zeugen von Christo, und zwar nicht etwa nur dadurch, daß einzelne zerstreute Weissagungen auf Christum gegeben worden wären, sondern die ganze Geschichte der Offenbarung Gottes im alten Bunde ist Eine große Hinweisung auf den künftigen Messias, und diese Thatoffenbarung und Thatweissagung bildete erst die Voraussetzung und die Basis für die einzelnen Wortweissagungen, welche Gott auf übernatürliche Weise durch seine besonderen Werkzeuge gab. Es ist verkehrt, jene einheitliche Basis zu verkennen; aber freilich ist es ebenso verkehrt, diese einzelnen Wortoffenbarungen als Entwickelungen aus jener Basis heraus ableiten zu wollen, und den eigentlich supernaturalen Charakter derselben zu verkennen.

Im Garten Eden schenkt Gott sofort nach dem Sündenfalle dem menschlichen Geschlechte die Hoffnung auf einen Weibessohn, der die Macht der Schlange brechen werde; Eva jubelt in der ersten Mutterfreude, sie habe ein Männliches und somit habe sie auch Jehovah wieder; sie hält ihr Kind für den Verheißenen, der den Menschen Jehovah's Huld, Nähe und Besitz wiedererwerben solle. Sie irrt sich. Der Weg des menschlichen Geschlechtes muß erst tief abwärts gehen, um aufwärts steigen zu können — ja er muß in einem fort abwärts gehen, alles menschlich Hohe muß geniedrigt werden, bis die Menschheit so gedemüthigt ist, daß sie fähig wird, sich rein weiblich, rein em-

pfangend zu verhalten gegen das Heil; dann erst wird ihr der Weibessame geschenkt; denn zu erzeugen vermag sie ihn nicht. — Dies ist das Grundgesetz aller Offenbarung und aller Weissagung im alten Bunde.

Nach dem Strafgerichte, das die in's Verderben gerathene Menschheit begraben und getaufet (vertieft, versenkt) hatte im Diluvium, legt Noah, der aus der Taufe hervorgegangene Vater einer neuen Menschheit, der zweite Adam des alten Bundes, auf Sem's Haupt den Segen, daß der Herr sein Gott sey; Canaan soll Sem dienen, Jafet soll mit Sem in Frieden und Freundschaft stehen*). Und nachdem die Stämme der Menschen, fünf Generationen nach Noah, sich getrennt, so wird dem Semiten Abraham um seines Glaubens willen verheißen, daß seine Nachkommenschaft den Centralpunkt einer künftigen Wiedervereinigung der Menschheit im Segen bilden werde. Aber erst nach drei Generationen der Trübsal werde Gott den Samen Abraham's in Besitz des ihm verheißenen Erbes setzen (1 Mos. 15).

Von nun an beginnt jenes wunderbare Dilationsgesetz, wonach das letzte Stück einer verheißenen Epoche wieder neu ausgedehnt wird zu einer mehrere Epochen umspannenden Periode, und die letzte dieser Epochen wieder in mehrere Epochen zerlegt wird u. s. f. Die dritte Generation nach Abraham, die Joseph's, — mit welcher die eigentliche Trübsal erst vorbereitet wird — dehnt sich selbst wieder aus in drei Menschenalter. Nach deren Verlauf tritt die 1 Mos. 15 verheißene Erlösung des Samens Abraham's aus der Trübsal zwar ein, aber so, daß die Erlösung erst anfängt, und auch dies nur vorbildlich und vorläufig. Israel wird frei von der ägyptischen Sklaverei; ging in Noah die Menschheit, so ging unter Moses der Same Abraham's durch eine Taufe hindurch und aus einer Taufe hervor im rothen Meer; frei wurde Israel durch Moses, aber in seine Ruhe, in den Besitz des gelobten Landes kam es durch Mosen noch nicht; Josua führte es in das Land, aber das Land ward nicht vollständig erobert, Israel blieb von den Heiden ge-

*) In Jemandes Zelten wohnen = gastfreundlich bei ihm aufgenommen seyn.

quält und unterjocht, und die letzten 40 Jahre vor der Schlacht bei Ebenezer waren recht eigentlich wieder Jahre der Knechtschaft. Durch Samuel neu befreit, erhielt das Volk in Saul einen König, aber nicht nach dem Herzen Gottes, voll fleischlicher Schüchternheit und fleischlichen Muthes, trotzig und verzagt. Der König nach Gottes Herzen, David, mußte selber wieder die Schicksale des makrokosmischen Samens Abraham's in seinem mikrokosmischen Leben reproduciren und durch viel Trübsal zur Herrlichkeit eingehen; selbst dann aber war seine Herrschaft eine Herrschaft des Krieges und Kampfes, nicht des Friedens, und der triumphirende Friedefürst Salomo war nach ihm, war nicht mit ihm identisch.

Immerhin war in David eine Erfüllung der alten Heilsverheißungen gegeben, aber nur eine menschliche, daher unter dem Fluch alles Menschlichen stehende, hinfällige. Daher nun dem David durch den Propheten Nathan (2 Sam. 7) eine zweite Heilsperspektive eröffnet war, bei deren Erfüllung aber dasselbe Dilationsgesetz obwaltet, wie bei der der ersten. Nicht David soll dem Herrn ein Haus bauen, sondern sein Same nach ihm; ihm will der Herr ein Haus bauen, will sein Vater seyn; er soll mit Gott herrschen ohne Ende. David erkennt sogleich ganz richtig (2 Sam. 7, 19; vgl. Kap. 23, 1), daß diese wundersame Weissagung „auf fernes Zukünftiges weise" und das Bild „eines Menschen, der Gott ist," darstelle. Und ebenso erkennt Salomo, wie er den steinernen Tempel einweiht (1 Kön. 8, 26—27), daß hierdurch noch nicht jene Weissagung Nathan's erfüllt sey. Daher hat Salomo, als er in Völkerverkehr, Ehe und Philosophie die Schranken des mosaischen Gesetzes zu brechen versuchte, eine Freiheit, die erst durch den neuen Bund ermöglicht ward, mit großem Unrecht anticipirt, sich und sein Volk in Abgötterei gestürzt, und jenen tiefen Verfall herbeigeführt, und so stehen seine Sprüche und sein Hoheslied als Denkmale nicht bloß seiner Weisheit, sondern zugleich auch seiner Thorheit unter den Ketubim des a. t. Kanons.

Der steinerne Tempelbau Salomo's war also nur eine erste, vorläufige Erfüllung der nathanischen Weissagung. Unter und nach ihm zerfiel Reich, Kraft und Herrlichkeit Israels mehr und mehr, und wie die Gottlosigkeit wuchs, sahen die Prophe-

ten, sah ein Elias sich nach Gerichten Gottes um. Aber ihm ward geoffenbart, daß der Herr nicht in Sturm und Feuer, sondern im sanften Säuseln sey, und dieselbe Wahrheit sprach Joel in Worten aus. Freilich verdiene das Volk schon jetzt Gericht und Vernichtung; aber mit dem Gericht wolle der Herr verziehen; erst wolle er seinen Geist ausgießen, dann erst zum Gerichte kommen. Die erlösende Gnade werde vorangehen der richterlichen Strenge. Auf die erlösende Gnade richtete sich nun der Blick der Hoffnung; klarer und klarer wurde der verheißene Zemach David den Propheten geoffenbart. Er soll nicht in Palästen geboren werden; wie den ersten, so muß die Tochter Zion auch den zweiten David in Zeiten harter Geburtswehen, schwerer Trübsale, bei Bethlehems Hürden suchen (Mich. 4—5); die Tochter des Hauses David, unter Ahas so hochmüthig, muß durch unerhörte Leiden dahingebracht werden, als Magd (עַלְמָה) sich rein empfangend zu verhalten, um den Sohn zu gebären, und sie wird ihn dann, nimmer auf eigne Kraft trauend: „Gott mit uns" nennen. Israel, als Knecht Gottes bestimmt, die Heiden zu bekehren, aber gänzlich untüchtig hierzu (Jes. 48) und selber abgöttisch (Jes. 44), wird durch die Eufratmacht (Assur, später von Jes. 38 an Babel) neu geknechtet werden; in der Zeit der Unterjochung wird der rechte Knecht Gottes kommen, wird erst durch sühnenden Opfertod die inwendige Erlösung, die Sündenvergebung, erwirken (Kap. 53), dann die Heiden bekehren (Kap. 54) und endlich das immer noch verstockte Israel bekehren und befreien (Kap. 64—66, vgl. Röm. 11). — Aber auch hier tritt wieder eine Dilation ein. Nicht 70 Jahre, wie Jeremia geweissagt, soll die Knechtschaft Israels unter den Heiden dauern, sondern, wie dem Daniel geoffenbart wird, 7×70 Jahre, ja, wie sogleich berichtigend beigefügt wird, noch länger (indem von der Erbauung Jerusalems unter Nehemia an noch 7×62 Jahre verfließen sollen). Nach 70 Jahren soll Israel zwar in sein Land zurückkehren, aber die Unterjochung unter die Heiden soll noch über fünf Jahrhunderte sich fortsetzen. — So war der Wiederaufbau des Tempels unter Serubabel wieder nur ein Vorbild des schon von Nathan verheißenen Tempelbaus, den Gott selbst vornehmen wollte (Sach. 3—4). Und so richtete Maleachi, der letzte der Propheten, den Blick des Volkes auf

den מַלְאַךְ יְהוָה, welcher nun bald kommen würde zu seinem Tempel, Israel heimzusuchen und zu sichten, und den gläubigen Kern des Volkes zu scheiden von der losen Spreu (vgl. Matth. 3, 12).

Bei aufmerksamer Betrachtung des alten Testamentes mußte sich demjenigen, welcher mit Herz und Gemüth *darinnen* stand, dieser Gang und Sinn der Weissagung von selbst aufdrängen; nicht aber den Unbußfertigen, nicht der Masse des Volks Israel. Diejenigen beiden Bücher des neuen Testamentes nun, in welchen die Einsicht der geistlich und darum neutestamentlich gesinnten Israeliten in die alttestamentliche Offenbarung, wie sie durch den heil. Geist zur vollen Reife gebracht wurde, niedergelegt ist, sind das *Evangelium Matthäi* und der *Brief an die Hebräer*, welchen sich jedoch noch als ein drittes, überaus wichtiges Aktenstück *die Rede des Stephanus* Apgsch. 7 beigesellt. Stephanus führt aus der gesammten Geschichte des alten Bundes, in welcher er überall mit ganz besonderem Nachdruck auf jenes Dilationsgesetz hinweist (vgl. *meine* Krit. der ev. Gesch., 2te Aufl. S. 689), mehr den *negativen* Beweis, daß Gesetz und Tempel, obwohl göttlich, doch noch nicht die höchste und letzte Offenbarungs-Form und -Stätte Gottes seyen. Matthäus führt mehr den positiven Beweis, daß Jesus der verheißene Sohn (Same) Abraham's und David's sey, daß also in ihm die dem Abraham 1 Mos. 15 gegebene primäre Perspektive, sowie die dem David 2 Sam. 7 durch Nathan eröffnete secundäre Perspektive ihren Abschluß gefunden haben. Auf das Dilationsgesetz deutet Matthäus hin, indem er Kap. 1, 2 ff. zeigt, wie an die Stelle der drei תולדות 1 Mos. 15 drei große Perioden, die ab- und dann vorbildlich aufsteigende bis David, die niedersteigende bis zu Jechonjah und die des im Elend befindlichen Davidshauses bis Maria, getreten seyen. — Bei der Ausführung dieses Beweises nimmt nun aber der Evangelist natürlich nicht eine Exposition der a. t. Offenbarung, sondern eine Erzählung der n. t. Erfüllung zum Schema, in welches er die einzelnen Argumentationen einreiht. Die a. t. Weissagung wird von Matthäus als bekannt vorausgesetzt. — Der *Hebräerbrief* dagegen geht aus vom alten Bunde, entwickelt die Momente desselben förmlich in einer systematisch angelegten Abhandlung, und weist nach,

wie der alte Bund auf allen Punkten immer wieder auf Jesum hinweise. Die Geschichte Jesu wird hier als bekannt vorausgesetzt. — Dies letztgenannte Verfahren war das am fernsten liegende, vermitteltste, reflektirteste. Stephanus hatte das praktische Bedürfniß, sich zu vertheidigen gegen die Anklage, Gesetz und Tempel gelästert zu haben; Matthäus hatte den praktischen Zweck, ein schriftliches Surrogat für die mündliche Predigt der Zwölfe an die Judenchristen zu geben; welches praktische Bedürfniß rief die Verabfassung des Hebräerbriefes hervor?

Kein Buch des n. Test. und überhaupt der heil. Schrift verdankt einer bloßen subjektiven schriftstellerischen Willkühr, einer bloßen Liebhaberei am Schriftstellern, seine Entstehung. Auch der Hebräerbrief, so systematisch und fast wissenschaftlich gehalten sein Inhalt ist, wird durch ein praktisches Bedürfniß veranlaßt worden seyn. Zwar die Untersuchungen über seinen Autor müssen wir aus der Einleitung, wo sie nicht hingehören und noch nicht einmal möglich sind, hinaus und an den Schluß des Commentares verweisen; aber einige zum Verständniß des Briefes selbst nothwendige Vorbemerkungen über seine Veranlassung dürften vorläufig erlaubt seyn.

Es geht aus Apgsch. 2—5 und Apgsch. 15 und Gal. 2 deutlich hervor, daß die Judenchristen das mosaische Gesetz, ohne ihre Rechtfertigung vor Gott darauf zu gründen (Apgsch. 2, 38; 3, 19; 4, 12), doch noch beobachteten; und es war dies auch ganz natürlich; denn dies Gesetz war nicht allein von Gott gegeben und von Gott noch nicht aufgehoben, vielmehr auch von Christo gehalten (Gal. 4, 4 f.), sondern überdies als ein ebenso sehr nationales wie religiöses auch so ganz zur israelitischen Sitte und Lebensgewohnheit geworden, so mit dem ganzen Thun und Treiben und Leben verwachsen, daß, so lange es noch ein Volk Israel gab und die Judenchristen noch Glieder dieses israelitischen Volkes und Staates waren, ein Aufgeben jener nationalen Sitte rein undenkbar gewesen wäre. Man wird mit Recht bezweifeln müssen, ob die Christen gewordenen Israeliten auch diejenigen gesetzlichen Akte, welche einen mehr freiwilligen Charakter an sich trugen, fort und fort vollzogen — schwerlich wird jeder, der in eine Sünde gefallen war, ein Schuld- oder Sündopfer im Tempel dargebracht haben! — dagegen die

Art, die Speisen zu bereiten, die Feier des Sabbaths u. dgl. mehr, blieb die alte.

In der That, bis zur Zerstörung Jerusalems, wo Gott mit dem israelitischen Staat von selbst auch die geschlossene israelitische Nationalität und Sitte aufhob, war die Hoffnung, Israel als ein Ganzes sich bekehren zu sehen, obwohl stetig verringert, doch nicht ganz aufgegeben; und schon dieserhalb durfte eine Loslösung der Judenchristen aus der israelitischen Volksgemeinde noch nicht stattfinden. So besuchten denn die Judenchristen — genauer: die an ihren Messias gläubigen Israeliten — noch den Tempel zu täglichem Gebete. Aber mehr und mehr steigerte sich der Haß der ungläubigen Juden gegen sie. Gegen Ende der 50er Jahre dulden sie schon nicht mehr die Anwesenheit des Apostels Paulus im Tempel (Apgsch. 21 ff.), wiewohl sie ihn noch nicht offen als einen Judenchristen hinauszuwerfen wagen, sondern sich noch des Vorwandes bedienen, daß er einen Heidenchristen mit in den Tempel genommen habe. Daß aber ein Stadium eingetreten sey, wo die Christen schon als solche, auch die Judenchristen, nicht mehr im Tempel geduldet wurden, geht eben aus unserm Hebräerbriefe hervor. Die neronische Christenverfolgung mochte den Juden Muth gemacht haben; es schwoll ihnen der Kamm, als sie die Christen auch von den Römern preisgegeben sahen. Mit den sechziger Jahren mag diese Trübsalsperiode für die Gemeinde in Jerusalem begonnen haben. Nun gab es aber Schwache, denen diese Ausschließung aus der Theokratie des alten Bundes Gewissensbedenken machte. Sie konnten der Krücken noch nicht entrathen. Sie fürchteten mit dem Zutritt zum Tempel, mit der Angehörigkeit zur Volksgemeinde Israel, auch das Anrecht auf das gesammte Heil Gottes zu verlieren. Solche Schwache werden wir nicht unter den im Christenthum bereits ergrauten älteren Gemeindegliedern, wohl aber unter den Neophyten oder erst im Uebertritt Begriffenen zu suchen haben. Der Uebertritt zum Christenthum drohte stillzustehen. Und doch war es die letzte Stunde; und doch mußte, wer noch vor dem Gericht über Israel gerettet werden sollte, jetzt gerettet werden. Da wurde der *Hebräerbrief* geschrieben, bestimmt für einen damals gerade vorhandenen bestimmten Kreis von Neophyten und Katechumenen; brauchbar für alle künftigen analogen

Kreise. Es soll in diesem Hebräerbriefe aus dem Wesen und den Hauptmomenten des alten Bundes selber der Beweis geführt werden, daß die im alten Bunde verheißene Offenbarung und Erlösung im Messias im alten Bunde schon als eine absolute, absolut in sich genügende, dargestellt werde, durch welche die alttestamentlichen Vorbilder überflüssig würden.

Der Eingang.

(Kap. 1, 1—3.)

Wenn sämmtliche übrige neutestamentliche Briefe mit der Nennung des Namens und Berufes ihrer Autoren, sowie der Gemeinden, für welche sie bestimmt sind, beginnen, so läßt dagegen unser Schreiben an die Hebräer diese im Alterthum gewöhnliche Form des Eingangs vermissen. Man hat diesen Umstand daraus zu erklären gesucht, daß der Verfasser den Eindruck einer förmlichen Ueberschrift hier durch die feierliche, im höchsten rednerischen Stile gehaltene Einleitung zu ersetzen suchte. Inzwischen reicht diese Annahme doch nicht völlig aus, um jene Erscheinung zu erklären. Der Eindruck zwar, den die Namhaftmachung einer apostolischen oder sonstigen Autorität auf die Leser und Hörer gemacht haben würde, konnte durch den Eindruck, welchen der großartige Herzens- und Geisteserguß einer solchen Persönlichkeit machte, ersetzt werden; man konnte aus dem Gewicht der Worte heraus den Mann hören, und ihn gleichsam vor sich zu sehen glauben; allein der Mangel der Ueberschrift selber war damit doch noch nicht compensirt. Wir können uns nicht wohl denken, daß Jemand an eine Gemeinde ein Schreiben gerichtet haben könnte, gänzlich ohne seinen Namen zu nennen. Es bleibt uns also nur die Annahme übrig, daß diese Schrift, welche wir unter dem Namen des Hebräerbriefes besitzen, von einem kürzeren eigentlichen Briefe ursprünglich begleitet gewesen sey; daß sie selber also nicht ein Brief im eigentlichen Sinne gewesen sey. Und diese Annahme wird bestätigt durch zahlreiche Erscheinungen, auf welche seinerzeit unsre Aufmerksamkeit sich lenken wird, und von denen wir einige der auffallendsten hier

namhaft machen wollen. Die paränetischen Seiten sind nicht, wie in den meisten andern Briefen, eng mit den didaktischen verwachsen, so daß die Lehrstücke von selber in's Erbauliche hinüberleiten; sondern die ersteren sind, ohne paränetische und erbauliche Seitenblicke, in sich abgeschlossen in einer streng-wissenschaftlichen Weise, und die paränetischen Stücke scharfabsetzend dazwischen hineingestellt (Kap. 2, 1—3; 3, 1—19; 5, 11—6, 12 u. s. w.). Die letzteren sind so gehalten, daß sich darin ein reflexionsmäßiger Pragmatismus zeigt, daß namentlich ein bewußtes Uebergehen zu einem neuen Lehrabschnitt in Form einer kurzen paränetischen oder persönlichen Bemerkung eingeleitet wird (3, 1; 8, 1). Die einzelnen Abschnitte der Lehrstücke aber sind durch eine eigenthümliche Art förmlicher Ueberschriften, von denen wir bald werden zu reden haben, und deren Natur auch aus unserer beigegebenen Uebersetzung ersehen werden kann, markirt. Zudem ist der Gang der Untersuchung und Beweisführung in den Lehrstücken oft so spinös, oft so viele Gedanken in wenige Worte gedrängt, daß man sich schwerlich vorstellen kann, das Schreiben sey dazu bestimmt gewesen, durch eine einmalige Vorlesung vor versammelter Gemeinde seinen Zweck zu erreichen (wie das selbst von dem didaktischsten Briefe des Ap. Paulus, dem Brief an die Römer, anzunehmen ist, der sogleich bei erster Lesung gar wohl verstanden werden konnte); sondern daß es vielmehr scheinen will, unser Schreiben an die Hebräer sey dazu bestimmt gewesen, nach geschehener Lesung einem förmlichen Unterricht — nicht unwahrscheinlich einem Katechumenen-Unterricht — zur Grundlage zu dienen. Darauf führt dann hauptsächlich auch die Stelle Kap. 5, 11 ff.; 6, 1 ff., wo der Verfasser förmlich auf die Methodik des Unterrichts in der christlichen Lehre reflektirende Blicke richtet; womit wiederum die Stelle Kap. 8, 1 zu vergleichen seyn dürfte, wo abermals in reflexionsmäßiger Weise eine Recapitulation des bis dorthin Gesagten als Grundlage für das weiter Beizubringende gegeben wird.

Nach allem dem werden wir wohl nicht den Vorwurf allzugroßer Kühnheit auf uns laden, wenn wir behaupten, unser Hebräerbrief sey der Form nach nicht ein Brief im eigentlichen Sinn, sondern eine Abhandlung gewesen. Daß wir da-

mit nicht im entferntesten in Abrede stellen wollen, daß er zu einem praktischen Zwecke geschrieben wurde, versteht sich nach dem in der Einleitung Gesagten von selbst; nur dies ist unsre Meinung, daß er der Form nach über die Natur eines Briefes, eines unmittelbaren Ergusses, wo sich der Schreibende im Geiste zu seinen Lesern hinversetzt, und zu denselben, wenn auch nicht planlos (vgl. den Römerbrief), doch immer ohne reflektirtes Bewußtseyn und aus dem unmittelbaren Gemüthsdrange heraus redet, hinausgehe, und schon ganz eigentlich die Natur einer pragmatischen Abhandlung an sich trage.

Hieraus erklären wir uns denn auch das Fehlen der in jedem Briefe unerläßlichen Anrede. Durch einen mündlichen Gruß des Ueberbringers konnte eine solche nicht überflüssig gemacht werden, konnte es selbst bei einer Abhandlung nicht. Es war zu unnatürlich, wenn der Autor, der so viel geschrieben, nicht auch noch einige Zeilen mit seinem Namen beigab. Nur wird er diese begleitenden Zeilen im vorliegenden Falle nicht an eine Gemeinde, sondern wohl an die Person eines bestimmten διδάσκαλος gerichtet haben, und hieraus erklärt sich denn auch, wie dieselben verloren gehen konnten.

Daß die Schrift für einen einzigen enggeschlossenen Kreis von Lesern, nicht für eine Reihe von Gemeinden, nicht einmal für Eine ganze Gemeinde bestimmt war, geht wohl am deutlichsten aus Kap. 3, 6; 5, 12 hervor. Es ist ein ganz bestimmter Kreis von im Unterrichtetwerden begriffenen Personen angeredet. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß die Schrift auch in allen weiteren analogen Fällen zu gleichem Zwecke benutzt wurde, und auf diese Weise sehr frühzeitig eine ihrer hohen Wichtigkeit angemessene Verbreitung fand.

Die drei ersten Verse bilden, indem sie den Grundgedanken entwickeln, eine Art von Einleitung zu den von V. 4 an folgenden Haupttheilen. Sämmtlichen Auslegern ist die Schönheit des Periodenbaus in diesen Versen mit Recht aufgefallen. Die Periode ist ebenso licht und klar, als sie lang, reich und complicirt ist; ein feiner Gedankengang neben einer bis ins Kleinste vollendeten Form weisen ihr eine Stelle neben den schönsten Perioden griechischer Autoren an.

Der erste Vers kündigt in großartiger Weise das Grund-

thema der ganzen Schrift an. Die Offenbarung Gottes in seinem Sohne wird gegenübergestellt den Offenbarungen Gottes durch die Propheten, und zwar als die höhere, als die Eine, ungetheilte, absolute. Dies zu begründen wird nachher V. 2—3 Person und Werk des Sohnes entwickelt.

Vers 1. Das Subjekt mit seiner Apposition bildet zu dem Verbalprädicat nebst dessen Bestimmungen eine Reihe paralleler Gegensätze. „Gott, der gesprochen hat zu den Vätern durch die Propheten." Λαλεῖν ist im Sinne des hebr. דִּבֵּר zur Bezeichnung des offenbarenden Redens Gottes gebraucht, wie dies im Hebräerbr. (2, 2; 9, 19 u. a.) und im übrigen neuen Testamente (Apgsch. 3, 24; Jak. 5, 10; 2 Petr. 1, 21) öfter sich findet. Mit den πατέρες sind hier natürlich nicht die Erzväter allein gemeint, sondern alle jene früheren Generationen Israels, die den ἡμεῖς, den Jetztlebenden, vorangegangen sind; mit einem Worte: die Vorfahren. In ebenso weitem Sinn ist der Begriff der προφῆται zu fassen; schon im a. T. bezeichnet נָבִיא nicht überall bloß den Propheten dem Stande nach, sondern zuweilen (1 Mos. 20, 7; vgl. 1 Sam. 9, 9; Ps. 105, 15) ganz allgemein jedes Werkzeug göttlicher Offenbarung. So auch hier. Προφῆται begreift hier dem Contexte nach alle alttestamentlichen Werkzeuge der Offenbarung in sich, sofern sie bloße Werkzeuge Gottes waren, im Gegensatze zum Sohn, der nach V. 3 mehr als bloßes Werkzeug war. Fraglich ist nun aber, wie man die Präposition ἐν zu fassen habe. Die Erklärung derjenigen, welche mit προφῆται die Schriften der Propheten bezeichnet finden und das ἐν nun auf diese Schriften beziehen, ist des Parallelgliedes ἐν υἱῷ wegen völlig unhaltbar. Weit eher läßt sich jene Erklärung hören, welche wir schon bei Thomas von Aquino, dann bei Beza, Carpzov, Alberti, Bleek u. v. a. finden, daß nämlich ἐν im strengsten eigentlichsten Sinn seines griechischen Sprachgebrauchs genommen sey. Hierbei kann nun freilich ἐν nicht mehr unmittelbar auf λαλεῖν bezogen werden (denn daß Gott in den Propheten, in ihrem Innern, geredet habe, will der Autor sicherlich nicht sagen, vielmehr, daß Gott durch die Propheten zu den Vätern geredet habe), sondern man muß nun ein ὢν hinzuergänzen. Gott war in den Propheten und redete zu

den Vätern; er war im Sohne und redete zu uns. Obwohl aber in der That von einem Seyn Gottes in den Propheten (nämlich einem relativen Seyn seines Geistes in ihnen) für sich allein die Rede seyn kann, und ebenso von einem Seyn Gottes in Christo (nämlich dem absoluten hypostatischen Seyn des Logos in Christo), so ist es doch gewiß höchst unwahrscheinlich, daß ein Autor, welcher so geflissentlich darauf ausgeht, den Unterschied zwischen dem Sohn und den Propheten und das Höherstehen des ersteren mit aller Kraft zu betonen, jene beiden so gänzlich verschiedenen Arten der Innewohnung Gottes mittelst des gleichen Ausdruckes einander sollte parallel gesetzt haben. Ich stimme daher entschieden der Erklärung von Chrysostomus, Oecumenius, Luther, Calvin, Grotius und Tholuck bei, daß das ἐν hier beidemale im instrumentalen Sinne, in der Bedeutung des hebr. בְּ, durch, stehe. Gesetzt, daß sich auch in der genuin griechischen Profanliteratur dieser Gebrauch nicht nachweisen ließe, so hindert uns doch nichts, an einen Hebraismus zu denken. Zwar meint Bleek, die Sprache des Hebräerbriefes trage einen verhältnißmäßig so rein griechischen Charakter, daß man gegen die Annahme eines Hebraismus bedenklich werden müsse, allein wie leicht konnte der Feder eines geborenen Israeliten, der von Haus aus, was er griechisch schrieb, hebräisch dachte, ein solcher unwillkührlicher Hebraismus entschlüpfen, so sehr er auch um ächtgriechischen Periodenbau bemüht seyn mochte! Und ist nicht sogleich V. 2 der Gebrauch von οἱ αἰῶνες ebenfalls ein Hebraismus? Sollten aber unwillkührliche Hebraismen im Gebrauch von Präpositionen nicht noch leichter sich bei einem sonst gut griechisch schreibenden Autor erklären lassen, als bewußte Hebraismen im Gebrauch von Nominibus, wofür (wie für οἱ αἰῶνες) ächtgriechische Ausdrücke (ὁ κόσμος, τὰ πάντα) bei der Hand waren?

Die Adverbia πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως sollen nach der Meinung von Tholuck u. a., weil ihnen kein ἁπλῶς oder ἐφάπαξ gegenüberstehe, keine wesentliche begriffliche Bedeutung haben, sondern bloß der Amplification wegen gesetzt seyn. Aber ἁπλῶς und ἐφάπαξ würde, wie wir sogleich sehen werden, nicht einmal einen richtigen Gegensatz gebildet haben. Daß eine Schrift, von der so sehr das tot verba tot pondera gilt, mit einer

Amplification beginne, ist eine Annahme, zu welcher man sich mindestens erst dann wird verstehen dürfen, wenn jede Möglichkeit einer anderen Erklärung abgeschnitten ist. Schon einige unter den Kirchenvätern, sodann Calvin, Limborch, Capellus, Joh. Gerhard, Calov und Bleek fanden nun die Bedeutung beider Adverbien darin, daß πολυμερῶς auf die verschiedenen Zeiten und Perioden, πολυτρόπως aber auf die verschiedenen Arten und Formen der göttlichen Offenbarung im alten Bunde hinweise. Doch dürfte hiermit der feine Gedanke des Autors noch nicht völlig scharf getroffen seyn. Πολυμερῶς enthält nicht gerade eine chronologische Beziehung; der Gegensatz ist nicht der, daß Gott durch die Propheten oft, durch Christum aber nur einmal geredet habe (wonach auf jene das Mehr, auf diesen das Weniger träfe), sondern der Gegensatz ist der zwischen der Zertheilung der a. t. Offenbarung durch die Propheten und der ungetheilten Fülle der n. t. Offenbarung durch Christum. Πολυμερῶς heißt nicht vielmals, sondern vielfältig, vielgetheilt. Ähnlich nun wird die altt. Offenbarung eine vielartige genannt im Gegensatze zu demjenigen τρόπος, welcher nicht einer unter den vielen, sondern der die ganze Vielheit aufwiegende, absolute, mit der οὐσία völlig sich deckende war. So sehen wir nun auch, warum im Gegengliede ein ἅπαξ oder ἁπλῶς gar nicht folgen konnte. Das wahre Gegenglied zu πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως liegt in V. 2—3.

Die Zeitbestimmung πάλαι wird gewöhnlich erklärt von der Zeit vor Maleachi, mit welchem die Prophetenreihe erlosch. Allein das will der Autor sicherlich nicht betonen, daß Gott vor uralten Zeiten und seitdem nicht mehr geredet habe. Πάλαι erklärt sich vielmehr einfach aus dem Gegensatze ἐπ' ἐσχάτου κλ., ohne daß dabei auf das Interstitium zwischen Maleachi und dem Täufer eine fremdartige und fernliegende Rücksicht genommen würde.

Aber der Ausdruck ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (daß die Lesart ἐσχάτων falsch sey, darf jetzt als erwiesen betrachtet werden), mit welchem wir zum zweiten Satzglied, dem Prädicat, übergehen, bedarf selbst einer Erläuterung. Auch hier ist die Annahme eines Hebraismus (hier freilich weder eines unwillkührlichen noch eines willkührlichen, sondern eines ebenso bewuß-

ten als nothwendigen; denn es handelte sich um einen spezifisch israelitischen dogmatischen Begriff) unerläßlich. Formell nach der griechischen Grammatik erklärt, würden die Worte heißen: „Am Ende dieser Tage." Aber welche Tage wären darunter zu verstehen? Die aetas des Schreibenden? Christi Menschwerdung fiel ja aber an deren Anfang, nicht an ihr Ende. Oder die Tage der Propheten? Aber diese reichten ja nicht bis auf Christum herab; auch würde alsdann πάλαι keinen Gegensatz mehr bilden. Mit Recht finden also Bleek u. a. in den Worten ἐπ' ἐσχάτου κλ. das hebräische בְּאַחֲרִית הַיָּמִים wieder. Ganz der alttestamentlichen Prophetie gemäß unterschieden die Israeliten die damalige Weltperiode als den עוֹלָם הַזֶּה von der mit der Auferstehung beginnen sollenden Periode der Verklärung, dem עוֹלָם הַבָּא; den Uebergang von der einen zur andern sollte eben das Kommen und Werk des Messias bilden, welches deshalb theils als das Ende dieser Zeit, theils auch als der Anfang der künftigen, betrachtet und bezeichnet zu werden pflegte. Daß die messianische oder „letzte" Zeit sich selbst wieder in zwei Perioden — die des Lebens Jesu in Niedrigkeit und die seiner Wiederkunft in Herrlichkeit — spalten würde, davon wußten die Juden noch gar nichts, und die Christen der apost. Zeit hatten wenigstens von der Länge der Zwischenperiode noch keine Anschauung, konnten eine solche auch noch nicht haben, daher sie denn die ganze Periode von Christi geschehener Geburt an bis zu seiner verheißenen Wiederkunft unter die ἔσχαται ἡμέραι befaßten (Apgsch. 2, 17; 1 Joh. 2, 18). Im Gegensatze hierzu bezeichnet nun πάλαι die ganze Vorzeit, die Zeit der Verheißung, der messianischen Weissagung, die der Zeit der Erfüllung voranging.

In der Zeit der Erfüllung hat Gott zu uns geredet durch den Sohn. Der Begriff υἱός bedarf nach zweien Seiten hin der Begrenzung. Erstlich ist υἱός nicht schlechthin gleichbedeutend mit λόγος (Joh. 1); es wird nirgends in der h. Schrift zur Bezeichnung des Eingebornen *qua* ewig-präexistirenden gebraucht. Und insofern geht die kirchliche Terminologie formell über den biblischen Usus hinaus, wenn sie den Namen Sohn auch auf das Verhältniß desselben in der Wesenstrinität überträgt; sie ist aber freilich zu dieser Uebertragung vollkommen berechtigt, weil

das Subjekt, welches in der h. Schrift vom Stande seines Menschgewordenseyns angesehen υἱός genannt wird, eben dasselbe ist, welches vor seiner Menschwerdung im Präsens der Ewigkeit beim Vater existirte. Es hat sich ja nach der Lehre der Schrift (Joh. 1, 14) nicht der ewige Logos mit einem Mariensohne, oder einem menschlichen Stück, einer menschlichen Natur im concreten Sinn, verbunden; sondern der ewige hypostatische Logos ist Mensch geworden, hat die menschliche Natur im abstrakten Sinn, d. h. die Natur der Menschen, die Existenzialform räumlich-zeitlicher Existenz, angenommen, sich in freiem Liebesakte der Selbstbeschränkung reducirt oder concentrirt zum Centrum eines embryonischen Menschenlebens, einer schlummernden Kindesseele, hat als solcher im Schooße der Jungfrau sich — unbewußt und doch schöpferisch waltend — einen Leib gebildet, und so ist der, welcher qua Menschgewordener in der Schrift υἱός genannt wird, ein und dasselbe Subjekt, welches seinem ewigen Einheitsverhältniß zum Vater nach ὁ λόγος oder ὁ μονογενής heißt. Ja auch qua Menschgewordener kann er nur darum der Sohn Gottes heißen, weil in ihm der ewige μονογενής Mensch geworden ist. Und so haben wir uns zweitens dagegen zu verwahren, daß man nicht den Begriff des υἱός aus dem Verhältniß des Menschgewordenen *qua* Menschen zum Vater erkläre, als ob er „Sohn" hieße in dem Sinn, wie auch andere fromme Menschen „Kinder" Gottes genannt werden. Vielmehr zeigt schon der Gegensatz gegen die προφῆται, namentlich aber der zweite und dritte Vers, daß υἱός die Bezeichnung des Menschen Jesus *qua* menschgewordenen ewigen λόγος ist.

Namentlich zeigt sich dies am Fehlen des Artikels. Genau genommen müssen wir übersetzen: „Gott redete zu uns durch einen, der Sohn war," der nicht im Propheten-, sondern im Sohnesverhältniß zu ihm stand. Stände ἐν τῷ υἱῷ, so würde Christus als dies Individuum den Individuen der Propheten gegenübergestellt; da der Artikel mangelt, wird vielmehr der Gattungsbegriff dem Gattungsbegriff gegenübergestellt (wiewohl natürlich Christus das einzige Individuum seiner Art ist).

Vers 2. Im zweiten Verse beginnt nun die Beschreibung der Person des υἱός, aus welcher von selbst klar wird, wiefern Gott durch Christum nicht πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως, sondern

absolut und vollendet sich geoffenbaret hat. Christus war mehr als ein menschliches Werkzeug, er war selbst Gott.

Die Hauptfrage bei der Erklärung dieses Verses ist die, ob der Satz ὃν ἔθηκεν κλ. einen Akt bezeichne, welcher dem in dem Satz δι' οὗ κλ. beschriebenen Akte voranging, oder einen, der darauf folgte. Der Sinn des zweiten Satzes ist klar; von ihm müssen wir also ausgehen.

Οἱ αἰῶνες (wie 11, 3) steht im Sinn des hebr. עוֹלָם, עוֹלָמִים, zur Bezeichnung der Welten, während es im Griechischen nur die Zeiten heißt. Durch den Sohn hat Gott die Welten gemacht; das Gleiche lesen wir Joh. 1, 1 ff.; Col. 1, 15—22. Die ewige Selbstoffenbarung Gottes in sich, durch das ewige Aussprechen seiner Fülle im ewigen persönlichen Wort, das Gott zu sich (Joh. 1, 1) redet, und im Wehen des ewigen Geistes, bildet den Grund und somit das ewige (nicht zeitliche) Prius der vom Willen des Dreieinigen ausgehenden Offenbarung seiner in einer Sphäre, die nicht ewig, sondern zeitlich räumlich, nicht Gott, sondern Creatur ist. Und da der Schöpfungswille Wille des Einen dreieinigen Gottes ist, so ist der Sohn und Geist dabei mitthätig; die Welt ist geschaffen vom Vater durch den Sohn.

In welchem Verhältnisse zu diesem Akt steht nun der Akt, welcher mit den Worten ὃν ἔθηκε κληρόνομον πάντων bezeichnet ist? Wollte man hier an einen der Weltschöpfung vorangehenden Akt denken, könnte man versucht seyn, an die generatio aeterna filii selber zu denken. Allein wie kann da schon von einem All die Rede seyn, das dem Sohn als Erbe verliehen wird? Wie kann gesagt werden ὃν (τὸν υἱὸν) ἔθηκε κληρόνομον, wie kann also der Sohn als schon vorhanden vorausgesetzt werden, wenn dessen Erzeugung erst berichtet werden soll? Es bliebe also nichts anderes übrig, als die Worte etwa so zu erklären, daß Gott den in der Ewigkeit gezeugten Sohn vor der Erschaffung der Welt bereits zu deren künftigem Besitzer bestimmt habe. Doch welches praktische Interesse hätte dieser Gedanke in diesem Context, wollten wir auch davon absehen, daß damit ein Vor und Nach in die Ewigkeit verlegt würde, welches nicht hineingehört? — Deshalb sehen wir uns genöthigt, uns der andern Ansicht, der Ansicht Tholuck's, zuzuwenden, wonach

das ἔθηκε κληρόνομον von einem in der Zeit geschehenen, auf den menschgewordenen Sohn Gottes bezüglichen Gottesakt zu verstehen ist, nämlich von jener Krönung des Menschgewordenen nach überstandenem Leiden, welche nachher Kap. 2, Vers 9 näher beschrieben wird, und von welcher auch der Apostel Paulus (Phil. 2, 9—11) redet. Nachdem der Sohn Gottes aus ewiger erbarmender Liebe die δόξα, welche er in der Ewigkeit besaß (Joh. 17, 5), dahingegeben und in seiner Menschwerdung unter die Kategorie der Zeit getreten war, und hier wiederum unter der Form menschlich-wahlfreien Wollens sein inneres Wesen verklärt, unter der Form des Gehorsams (Matth. 26, 39; Hebr. 5, 8; 10, 7) seine ewige Liebe geoffenbart hatte, so empfing er darauf — fort und fort Mensch bleibend, die einmal angenommene Natur der Menschen nicht ablegend (Hebr. 7, 26 vgl. mit 9, 12 und 24) — als der Menschgewordene und Menschbleibende jene δόξα καὶ τιμὴ wieder (vgl. Joh. 17, 5), empfing die Herrschaft über Himmel und Erde aus des Vaters Hand als Krönung und gerechten Lohn. Und so wird Hebr. 2, 5 ff. weitläufig ausgeführt, daß in ihm als ihrem Haupt und König die Menschheit über die Engel erhöht ist*).

*) Wir müssen uns hier nur vor einer in der Zeit der Scholastik aufgekommenen und auch in die reformatorische Zeit, namentlich in die lutherische Theologie, übergegangenen Vorstellung hüten, welche unbewußter Weise zum Nestorianismus zurückführt und für welche es, will man ihren Consequenzen entrinnen, ohne sie selbst aufzugeben, keinen anderen Ausweg giebt, als den Eutychianismus. Nämlich vor der Vorstellung, als ob die göttliche und die menschliche Natur in Christo zwei Stücke oder Theile oder *concreta* wären, welche, „wie Feuer und Eisen sich zum glühenden Eisen vereinigen,“ so sich zur Einen Person Christi geeinigt hätten, und als ob nun das Eine Stück, das göttliche, im Besitz der δόξα je und je geblieben, das andere, menschliche, Stück aber erst durch die Erhöhung zum Mitgenuß jener δόξα erhoben worden wäre. Als Eutyches lehrte (Mansi tom. VI, p. 744): ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν (εἶναι), so sagte der scharfblickende Leo am Schluß der ep. Flav. ganz richtig, daß der erstere (nestorianische) Satz ebenso verkehrt sey, als der zweite (monophysitische). Tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Filius Dei dicitur, quam nefarie, postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur. Nicht die beiden Naturen — die persönliche göttliche und die anüpostatische menschliche

Darin liegt nun der große Unterschied zwischen Christo und den Propheten. Die Propheten waren Vorausverkündiger der verheißenen, künftigen *κληρονομία*; Christus ist der *κληρόνομος* selbst, der Herr und König in dem Reiche Gottes; das Erbe, wie es den Propheten erschien, war noch mehr oder minder auf das Volk Israel beschränkt; wenigstens erschien die Theilnahme der Heiden an demselben noch unter der Form einer Aufnahme der Heiden in die Gemeinde Israel; das Erbe, wie es sich in der Erfüllung herausgestellt hat, ist jenes Reich Christi, welches die ganze Menschheit (Eph. 2, 19), ja (Eph. 1, 20 ff.) Himmel

— der filius Dei und der filius Mariae — waren zuerst da, sodaß durch ihre Verbindung der ganze Christus entstanden wäre; sondern der Logos, seine *natura* divina, d. h. sein göttliches Wesen, beibehaltend, aber die *μορφὴ θεοῦ*, die Form der weltregierenden Ewigkeit, aufgebend, ging statt dessen in die *μορφὴ δούλου*, in die Existenzform der Menschheit, ein, d. h. er nahm an die Natur der Menschen (einen Complex von Proprietäten, nicht ein *existens!*), und so muß nun beides: göttliches Wesen (nat. div.) und menschliches Wesen (nat. hum.), von ihm prädicirt werden. Wie wenn ein Königssohn, um seinen in Feindesland gefangenen Bruder zu befreien, unerkannt in dies Feindesland ginge und sich als Knecht beim Kerkermeister verdingte, so wäre er beides: ein wirklicher Königssohn und ein wirklicher Knecht; es käme ihm die Natur eines Königssohnes zu (nur nicht die *μορφὴ* und *δόξα καὶ τιμὴ* eines solchen); denn er wäre immer noch der Sohn jenes Königs; es käme ihm aber auch die Natur eines Knechtes zu; denn er thäte ja wirklich Knechtsdienste, duldete Knechtsleiden. Nimmer aber wäre er durch Verbindung eines Königssohnes mit einem Knechte entstanden! Nimmermehr dürfte man von ihm reden, wie die Concordienformel (epit. cp. 8) von Christo redet: die unio personalis sey nicht eine bloße combinatio, quia potius hic summa communio est, quam *Deus* cum assumto *homine* vere habet, oder affirm. 6: Quomodo *homo, Mariae filius*, Deus aut filius Dei vere appellari posset, aut esset, si ipsius humanitas (diese wird deutlich als ein existens concretum gefaßt!) cum *Filio Dei* non esset personaliter unita. Betrachtet man die beiden Naturen als zwei mit einander die Eine Person constituirende Subsistenzen oder Theile, so bleibt dann freilich kein anderer Ausweg, um den letzten nestorianischen Consequenzen zu entgehen, als jener schon von Eutyches ergriffene: das eine Stück theilnehmen zu lassen an den Proprietäten des anderen. Der Nestorianismus ist daher keineswegs das Gegentheil des Eutychianismus, sondern lediglich dessen Voraussetzung. Wer diese Voraussetzung nicht theilt, bedarf jener Aushülfe nicht. Im „Philippismus“ liegt die Rettung unserer Theologie.

und Erde in sich faßt. — Und hieran schließt sich nun jenes zweite Satzglied δι' οὗ κλ. einfach als Steigerung und zugleich als Erklärung an. Christus ist eingesetzt als Erbe des Weltalls; hat ja doch durch ihn dieses Weltall sein Daseyn empfangen. Wie passend und natürlich ist es also, daß der, durch den das All geschaffen ist, nachdem er sich selbst erniedrigt und des Vaters Gnadenwillen ausgerichtet hat, nun auch zum Lohne mit der Herrschaft über das All, als mit einem bleibenden Erbe belehnt werde. — Das Hauptmoment im Begriffe der κληρονομία ist nicht das eines Besitzes, den Jemand durch den Tod eines Anderen empfängt, sondern eines Besitzes, den er seinerseits auf seine Nachkommen vererben darf, also eines dauernden Besitzes, über den er vollberechtigt ist. (Mit dieser Erklärung würde auch die Stelle Kap. 9, 16 ff. übereinstimmen, wenn dort διαθήκη mit „Testament" übersetzt werden dürfte. Auch dort wäre es der κληρόνομος selbst, welcher sein Erbe — nicht durch eines Anderen Tod geerbt hat — sondern durch seinen eigenen Tod auf Andere zu vererben das Recht erwarb. Doch werden wir seinerzeit sehen, daß dort kein Grund vorliegt, von der gewöhnlichen biblischen Bedeutung des Wortes διαθήκη abzugehen.)

Vers 3 wird der Doppelgedanke, welcher im zweiten Verse lag, weiter erläutert. Zweierlei war gesagt: Christus sey in der Zeit (nach vollbrachtem Erlösungswerk) in das theokratische Erbe der βασ. τ. θεοῦ eingesetzt worden, und: Christus sey der ewige Grund des ganzen Weltalls. Die zweite dieser Beziehungen wird nun wiederholt in der Apposition, welche zum Subjekte des dritten Verses gehört: ὤν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ; die erste in dem das Prädicat involvirenden Verbum ἐκάθισεν κλ. und der zum Prädicatbegriff gehörenden Apposition ποιησάμενος κλ., also in den Worten: καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν, ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς. (Daß nämlich ποιησάμενος Apposition, nicht mehr des Subjektes ὅς, sondern des im Verbum liegenden Prädicatbegriffes ist, ergiebt sich nicht nur logisch aus dem Gedanken selbst, sondern auch grammatisch aus dem Fehlen eines καὶ vor καθαρισμόν.)

Was die Lesart betrifft, so dürfen wir nach Bleek's gründ-

lichen Untersuchungen es als eine ausgemachte Sache betrachten, daß die Wörter „δι᾽ ἑαυτοῦ“ vor καθαρισμὸν und „ἡμῶν“ hinter ἁμαρτιῶν zu streichen sind.

Gehen wir nun zu dem ersten Satzgliede, dem Subjekt mit seinen Appositionen, über. Vor allem bedürfen hier die Ausdrücke ἀπαύγασμα τῆς δόξης und χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως einer gründlichen Erörterung. Ἀπαύγασμα haben Erasmus, Calvin, Beza, Grotius, Limborch u. a. von dem passiven Lichtbilde, d. h. Wiederschein oder Spiegelbild, verstanden, welches ein leuchtender oder beleuchteter Körper auf eine (glatte, spiegelnde) Fläche wirft. Hiernach würde Christus als ein Bild oder Abbild der Herrlichkeit des Vaters dargestellt, mithin sein hypostatisches Unterschiedenseyn vom Vater als vorausgesetzt betrachtet, und seine qualitative Gleichheit betont. Andere dagegen, wie Capellus, Gomarus, Gerhard, Calov, Bleek, haben unter ἀπαύγασμα vielmehr das aktive Licht oder die Strahlen verstanden, welche von einem leuchtenden Körper fort und fort ausgehen. Hiernach würde der Sohn mehr als ein perpetuirlicher Lebensakt des Vaters dargestellt. Aber die erstere Bedeutung ist, wie Bleek nachgewiesen, obwohl etymologisch allenfalls erklärlich, doch gegen den Sprachgebrauch; die zweite dagegen scheint mir etymologisch sich nicht zu rechtfertigen, oder mindestens auf unpräcisen Ausdrücken zu beruhen, und selbst die erste möchte ich von Seiten der Etymologie nicht in Schutz nehmen. — Ἀπολάμπω heißt ein Licht von sich auswerfen, ἀπαστράπτω Blitzstrahlen von sich ausschleudern, ἀπαυγάζω einen Glanz von sich auswerfen (nicht: einen Wiederschein auf einem andern Körper hervorrufen). Die Nomina aber auf μα bezeichnen nicht den Akt als dauernden, sondern das Resultat des Aktes als fertiges. So ist κήρυγμα nicht der Akt des Verkündigens, sondern die verkündete Botschaft; so nennt Philo (ed. Mang. tom. I. S. 35) seinen Logos ein ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως, wo ἀπόσπασμα das abgetrennte Stück, ἀπαύγασμα folglich das vom Urlicht ausgestrahlte secundäre Licht bezeichnen muß. Ganz im gleichen Sinne nehmen wir es an unserer Stelle. Es bezeichnet nicht den von einem fremden Körper aufgefangenen und als Wiederschein oder Spiegelbild zurückgeworfenen Glanz, auch nicht den von einem leuchtenden

Körper fort und fort ausgehenden Lichtglanz als ausströmenden und sich in's Weite verlierenden, sondern es bezeichnet ein Licht oder einen Strahlenglanz, der von einem (andern) Lichte ausgestrahlt ist, sofern derselbe nun als ein selbständig gewordener gedacht und angeschaut wird. Im Deutschen wüßte ich keinen bessern Ausdruck, als Strahlbild; als Strahlbild ist es ein lebendiges, von Strahlen gebildetes, nicht bloß ein aufgefangenes und reflektirtes Bild; als Strahlbild ist es als ein selbständiges und bleibendes gedacht; es ist mehr als ein bloßer Strahl, mehr als ein bloßes Bild; eine vom Urlichte producirte Sonne. Wir stimmen daher darin Bleek völlig bei, wenn er, nach dem Vorgange von Chrysostomus und Theophylakt, in dem Ausdruck des nicänischen Bekenntnisses *φῶς ἐκ φωτὸς* die beste Interpretation unseres *ἀπαύγασμα* findet; nur darin nicht, wenn er diese Interpretation im Deutschen mit dem bloßen „Strahl" wiedergeben zu können meint.

Das Urlicht aber, aus welchem das offenbar gewordene Strahlbild ausgegangen ist, wird mit dem Worte *δόξα* (scil. *αὐτοῦ, θεοῦ*) bezeichnet. Mit Unrecht denken hier manche Ausleger, wie Tholuck, an die Schechinah, jene alttestamentliche Lichtwolke, worin Gott dem Moses, dann den Hohenpriestern im Allerheiligsten, zuletzt den Hirten Luk. 2, 9 seine Gegenwart und kräftige Nähe auf sinnlich wahrnehmbare Weise geoffenbart hat. Dies ist schon darum unmöglich, weil dann, wie das Urlicht ein sinnlich wahrnehmbares Licht war, um so viel mehr das *ἀπαύγασμα* desselben ein dem leiblichen Auge als Lichtglanz erscheinendes seyn müßte. Vollends würde dadurch aber der Sohn, die absolute adäquate persönliche Offenbarung des Vaters, erniedrigt unter die alttestamentliche unvollkommene vorbildliche Offenbarungsform des Vaters, wenn er als ein *ἀπαύγασμα* der letzteren dargestellt würde, die doch selber nicht einmal ein *ἀπαύγασμα*, sondern ein bloßer Wiederschein seiner war. Gewiß haben also hier Diejenigen das Rechte getroffen, welche den Ausdruck *δόξα* im übersinnlichen, johanneischen Sinne nehmen, und dabei an die ewige Wesensherrlichkeit des Vaters, an jenes *φῶς ἀπρόσιτον* denken, von welchem Paulus 1 Tim. 6, 16 schreibt, und welches Gott selber ist (1 Joh. 1, 5). Gottes eignes ewiges unergründliches Wesen ist Licht durch und durch, nicht ein

βυθος, nicht dunkler Urgrund, der sich erst zur Klarheit entwickeln müßte, sondern Licht und ihm selber klar und selbstbewußt und das Pleroma aller Bestimmtheiten in sich befassend, eine Urmonas, welche die Möglichkeit und Wirklichkeit aller Monaden in sich trägt und aus sich hervorruft, voll Weisheit und voll Liebe. Dies ist die Urherrlichkeit des Wesens des Vaters, und diese Urherrlichkeit ist offenbar geworden vor ihr selber in Ewigkeit und vor der Kreatur in der Zeit, indem sie den Sohn, ein lebendiges selbständiges Strahlbild, von sich ausgehen läßt, in welchem all jene Herrlichkeit sich absolut wiederfindet und reproducirt, und in dessen Existenz und Hervorbringung sich die Liebe — in dessen Wesen und Inhalt sich die Weisheit des Vaters darstellt.

Diese Erklärung des ἀπαύγασμα τῆς δόξης findet nun ihre Bestätigung in dem zweiten Gliede χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως. Mit ὑπόστασις ist im Wesentlichen dasselbe bezeichnet, wie mit δόξα, nur von einer andern Seite aus. Δόξα nämlich heißt das Wesen des Vaters mit Beziehung auf seine Herrlichkeit, in der es vor den Augen der anbetenden Kreatur sich darstellt; ὑπόστασις ist die Bezeichnung dieses Wesens als Wesen in seiner eigenen inneren Bestimmtheit. — Ursprünglich nämlich heißt ὑπόστασις Festigkeit, dann Realität, Wesen, Existenz, bezeichnet sowohl das Beschaffenseyn als das Vorhandenseyn. Bekannt ist, daß dadurch dieser Terminus als philosophischer eine Zweideutigkeit erlangt hat, welche im arianischen Streit zu Verwirrungen geführt hat, indem nämlich die Alexandriner, das Wort im Sinne von „Subsistenz, Vorhandenseyn" nehmend, dem Sohne eine eigne ὑπόστασις (ein selbständiges Seyn) neben dem Vater zuschrieben, was nun den Occidentalen höchst anstößig war, indem sie ὑπόστασις im älteren Sinne, für „Wesen, Beschaffenseyn" nahmen, und nun natürlich dem Sohne kein anderes Wesen als dem Vater zuschreiben konnten. Hier an unserer Stelle wird ὑπόστασις offenbar im älteren Sinne gebraucht. Zwar fanden es Calvin, Beza, Salmeron, Gerhard, Calov, Suicer u. a. bedenklich, daß der Sohn für ein bloßes Abbild des Wesens des Vaters erklärt werde, da er doch vielmehr an diesem Wesen selber participire, und so wollten sie vielmehr ὑπόστασις im späteren Sinne nehmen, sodaß die Person des Sohnes ein

Ebenbild der Person des Vaters genannt würde; allein einerseits wird hier eine spätere speculativ-theologische Terminologie anachronistisch in die apostolische Zeit übertragen, welcher die Bezeichnung des Vaters, Sohnes und Geistes als dreier ὑποστάσεις noch so fremd war, daß der Autor unmöglich ὑπόστασις in diesem Sinne als fertigen Terminus für „Person" hätte brauchen dürfen, ohne seinen Lesern unverständlich zu werden; andererseits beruht jene ganze Bedenklichkeit auf einer unrichtigen Auffassung des Wortes χαρακτήρ.

Χαρακτὴρ bezeichnet nämlich ebensowenig, als ἀπαύγασμα, ein bloßes Abbild oder Ebenbild. Von χαράσσω stammend, bezeichnet es ursprünglich zwar nicht, wie Wahl und Bretschneider behaupten, ein „Instrument zum Graben," einen Griffel oder Meißel, wohl aber den Stempelschnitt, die in den Stein oder die Gemme oder den Siegelring eingegrabenen Züge. Sodann bezeichnet es, tropisch gefaßt, die Züge eines Gesichtes, die Charakterzüge, und endlich drittens wird es auch in abgeschwächter Bedeutung für „charakteristisches Merkmal," „Kennzeichen" (ähnlich wie τύπος) genommen (so etwa wie wir auch im Deutschen z. B. von dem Charakter einer Pflanzenfamilie reden). Niemals aber bezeichnet χαρακτὴρ den von einem Siegelring oder Petschaft auf einem fremden Körper hinterlassenen Abdruck; niemals das Bildniß oder die Abbildung von Gesichtszügen; vielmehr redet Lucian (de amor. p. 1061) von εἴκονες τῶν ἀντιμόρφων χαρακτήρων. — Jene dritte, abgeschwächte Bedeutung paßt nun hier offenbar gar nicht; der Sohn kann vernünftigerweise nicht ein Kennzeichen des Wesens Gottes genannt werden; ebensowenig will die zweite, bereits tropische und abstrakte Bedeutung Gepräge im Sinne von Ausdruck, charakteristische Beschaffenheit, passen, theils weil der Sohn unmöglich bloß eine Eigenschaft am Vater seyn kann, theils weil der Parallelismus mit ἀπαύγασμα ein Concretum fordert. Wir müssen also χαρακτήρ als Gepräge im Sinne von Schnittbild, Eingegrabenes fassen. Wie es Sache der δόξα ist, sich in einem Strahlenbilde, einer Sonne, zu concentriren und zu reproduciren, so ist es Sache der οὐσία oder ὑπόστασις, sich auszuprägen (oder nach antiker Anschauung: einzugraben) in einer Erscheinungsform, einer Gestalt. Diese Erscheinungsform

oder Gestalt wird hierbei aber eben nicht als eine Abbildung gedacht (als hätte die ὑπόστασις selber schon eine Gestalt, und als würde deren Gestalt dann nur copirt in einer zweiten), sondern als unmittelbare und wesentliche Versichtbarlichung und Verleiblichung der ὑπόστασις. Die Idee ist also im Wesentlichen die gleiche, welche sich in den Worten ἀπαύγασμα τῆς δόξης aussprach.

Fragt man, wer der ὅς sey, dem diese Appositionen zukommen, ob der Logos qua ewig präexistenter, oder der Logos qua in die Zeit gekommener und menschgewordener, so ergiebt sich schon aus unseren Vorbemerkungen über das Verhältniß des dritten Verses zum zweiten, daß im Allgemeinen das Erstere das Richtigere ist. Mittelst des ὤν wird das bleibende Wesen, nicht das zeitliche Thun des υἱός geschildert. Nur darf man die Sache nicht so ansehen, als ob jenes ewige Verhältniß des Sohnes zum Vater durch sein Kommen in die Zeitlichkeit alterirt worden wäre. Auch als er in Niedrigkeit auf Erden wandelte, konnte er, wie schon Zwingli fein bemerkt hat, von sich reden als von dem „Sohne, der im Himmel ist" (Joh. 3, 13)*). Auch als er die Form der weltregierenden, weltumfassenden, weltüberschauenden Ewigkeit mit der Form des Lebens in der Welt und unter irdisch-historischen Verhältnissen vertauscht hatte, war er im Kern seines Wesens noch immer eins mit dem Vater, noch immer das Strahlbild seiner Herrlichkeit und die Ausprägung seines Wesens, nur daß er dies Wesen nunmehr in historisch-menschlichen Verhältnissen, gleichsam als

*) Natürlich ist auch dies wiederum nicht so zu denken, als ob der Gottessohn als ein Stück oder Theil von Christo im Himmel geblieben und an der weltregierenden Allmacht und Allwissenheit Theil genommen hätte, während die menschliche Natur als ein andrer Theil auf Erden der Allmacht und Allwissenheit entbehrt hätte. Dies würde auf eine mehr als nestorianische Trennung der Person Christi in zwei Personen führen! Sondern der ewige Gottessohn hat sich, in die Kategorie der Zeitlichkeit und Kreatürlichkeit eingehend, der μορφὴ θεοῦ, d. h. der Theilnahme an der Weltregierung und weltregierenden Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, für die Zeit seiner Niedrigkeit entäußert, und seine göttlichen Eigenschaften und Kräfte in zeitlich menschlicher Form, in der Form einzelner Wunder, manifestirt. Aber seine Wesens-Einheit mit dem Vater — obwohl in anderer Form stattfindend, blieb unalterirt.

angewandte Liebe und Heiligkeit und Weisheit offenbarte. So erklärt sich nun auch die zweite Apposition: *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Von vornherein ist hier klar, daß mit *ῥῆμα* nicht, wie die Socinianer wollen, die Verkündigung des Evangeliums gemeint seyn kann, sondern nur das dem Seyn der Welt zu Grunde liegende schöpferische Allmachtswort; ebenso, daß *φέρειν* ebenso wie *ἀπαύγασμα* und *χαρακτὴρ* concret (mit Tragen, sustinere, vgl. 4 Mos. 11, 4; Jes. 9, 6) und nicht abstrakt (mit Erhalten) zu übersetzen ist; endlich, daß *αὑτοῦ* in reflexivem Sinne auf den Sohn und nicht auf den Vater geht*). Der Sohn, heißt es also, trägt das All mit dem Allmachtswort seiner Kraft. Auch hier ist zunächst von dem ewigen Verhältniß des Sohnes qua ewigen zum Weltall die Rede, von jenem Verhältniß, dessen Grund in den Worten Vers 2: *δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας* angegeben war. Nur ist auch hier nicht zu vergessen, daß dies ewige Wesensverhältniß des Sohnes zum All nicht im Mindesten alterirt worden ist dadurch, daß der Sohn, Mensch werdend, der Träger der Welt in anderem Sinne, nämlich das Centrum der Weltgeschichte und der Erlöser der Menschheit und Versöhner von Himmel und Erde wurde.

Das mit *ὅς* (*υἱός*) bezeichnete Subjekt des Satzes ist also weder der Logos qua ewiger mit Ausschluß seiner Menschwerdung, geschweige denn der Menschgewordene *qua* solcher; sondern Subjekt ist Jesus Christus, der menschgewordene, sofern er der ewige Sohn Gottes ist, der als der Logos ein ewiges Seyn beim Vater hat, und dessen zeitliches Thun deshalb den Mittelpunkt und die Angel alles zeitlichen Geschehens bilden konnte.

---

*) Da die älteren Manuscripte keine Spiritus haben, so dürfte man auch *αὐτοῦ* schreiben, ohne damit, wie Calov meinte, „mit gottloser Tollkühnheit" die Lesart zu ändern. Allein Bleek hat dargethan, daß in der hellenistischen Literatur *αὑτοῦ* nur steht, wo in der ersten Person *ἐμαυτοῦ* stehen würde, d. h. wo auf dem „selbst" ein Nachdruck liegt; *αὐτοῦ* dagegen, wo in der ersten Person *ἐμοῦ* stehen würde. *Τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὑτοῦ* würde zu übersetzen seyn: „mit dem Worte seiner eigenen Kraft." Dies zu betonen, war hier kein Anlaß. Ebensowenig ist umgekehrt ein Anlaß vorhanden, von der, hier allein natürlichen, reflexiven Bedeutung des *αὐτοῦ* abzugehen.

Dies zeitliche Thun dessen, der das ewige Strahl- und Schnittbild des göttlichen Wesens ist, wird nun beschrieben in dem Prädicat des Satzes, in den Worten: καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν, ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς. Der Genitiv τῶν ἁμαρτιῶν, den wir im Deutschen nicht wohl anders übersetzen können, als: „Reinigung von den Sünden," erklärt sich daraus, daß im Griechischen auch gesagt werden kann αἱ ἁμαρτίαι καθαρίζονται. Καθαρίζειν entspricht dem hebr. טִהַר und findet seine begriffliche Erklärung in der Bedeutung, welche der levitischen Reinigung im alttest. Cultus zukam. Diejenigen würden deshalb gänzlich irren, welche καθαρίζειν von moralischer Besserung verstehen, und das καθαρισμὸν ποιεῖν so auffassen würden, als wolle der Autor Christum hier als einen Tugendlehrer darstellen, welcher die Menschen durch Rede und Vorbild zur Besserung ermahnt habe. Und selbst diejenigen dürften im Irrthum seyn, welche zwar den καθαρισμός von der sühnenden Hinwegnahme der Sündenschuld erklärten, aber nur um späterer Stellen unseres Briefes willen, als sey nicht schon der Begriff des biblischen καθαρισμός zur Begründung dieser einzig richtigen Erklärung hinreichend. — Das ganze Reinigungsgesetz, wie es Gott durch Moses gab, beruhte auf der Voraussetzung, daß die Menschheit als eine sündige und schuldbeladene nicht fähig ist, in unmittelbare Berührung mit dem heiligen, richtenden Gott zu treten. Die Vermittlung zwischen der Menschheit und dem, im Allerheiligsten gegenwärtigen und im Allerheiligsten vom Volke getrennten Gott erschien in drei Momenten, a) in den Opfern, b) im Priesterthum und c) in den levitischen Reinheitsgesetzen. Die Opfer waren (vorbildliche) Akte oder Mittel der Sühnung der Schuld; die Priester waren die Werkzeuge zur Vollziehung dieser Akte, galten aber keineswegs selber für reiner als die übrigen, daher sie zuvor für ihre eigene Sünde Opfer bringen mußten, bevor für die des Volkes. Das Levitisch-Reinseyn endlich war der Zustand, welcher positiv durch Opfer und Cultus, negativ durch Vermeidung levitischer Verunreinigung erzielt wurde, der Zustand, in welchem das Volk mit Gott (durch die Priester) in einen Verkehr zu treten, „ohne zu sterben" (vergl. 5 Mos. 5, 26), befähigt war; also das Resultat des geschehenen Cultus und die Voraus-

setzung des weiteren. Das was reinigte, waren also die Opfer; die Reinigung war Hinwegnahme der Schuld. Am klarsten stellt sich dies in dem Gesetz über das große Versöhnungsfest dar, 3 Mos. 16. Hier finden wir jene drei Hauptmomente wieder in engster gegenseitiger Beziehung. Erstlich muß das Opfer bereitet werden (V. 1—10), dann muß der Hohepriester für seine eignen Sünden opfern (V. 11—14); endlich muß er „das Sündopfer des Volks schlachten" (V. 15) und mit dessen Blut den Gnadendeckel und das ganze Heiligthum besprengen, und „es reinigen von der Unreinigkeit der Kinder Israel" (V. 19) und dann die Sünden des Volks symbolisch auf das Haupt eines zweiten Opferthieres legen, und dies nun mit dem Fluch beladene Thier hinausjagen in die Wüste (V. 20—28). Denn (V. 30) „an diesem Tage geschieht eure Versöhnung, daß ihr gereiniget werdet; von allen euern Sünden vor dem Angesicht des Herrn werdet ihr gereiniget." In der Versöhnung, in dem gnädigen Bedecken (כִּפֵּר V. 30) der Sündenschuld, besteht die Reinigung im biblischen Sinn. (Ebenso werden die levitisch-unrein Gewordenen, z. B. die Aussätzigen, 3 Mos. 14, gereinigt durch versöhnende Opfer.) Nie also dachte ein israelitischer, resp. judenchristlicher Leser, wenn er das Wort *καθαρισμὸν ποιεῖν* las, an das, was man „moralische Besserung" zu nennen pflegt, und was, so lange es nicht auf dem lebendigen Grund eines mit Gott versöhnten Herzens erwachsen ist, eitel Selbstbetrug und äußerliches Meiden eklatanter Fehltritte ist; sondern der *καθαρισμός*, den Christus gestiftet, konnte im Sinne des Autors und seiner Leser nur von jener gnädigen Sühnung der gesammten Sündenschuld der gesammten Menschheit verstanden werden, welche Christus, unser Herr und Heiland, durch sein unschuldiges Leiden und Sterben für uns vollbracht hat, und aus welcher uns alle Kraft zur Gegenliebe, alle Liebe zu Ihm, unserm himmlischen Vorbilde, und aller Abscheu vor der Sünde, um deren willen er sterben mußte, quillt. Diese Worte des biblischen Autors mit dem Munde nachzusprechen, ist leicht; mit dem Herzen das Ja und Amen dazu sagen, kann aber nur derjenige, welcher in lauterer Wahrhaftigkeit der Selbsterkenntniß bis in die schwärzesten Tiefen seines ihm angeborenen und durch zahllose Thatsünden verschlimmerten Verderbens hinabgeleuchtet

hat, und an aller Selbsthülfe verzweifelnd, die Hand nach der frohen Botschaft himmlischer Rettung ausstreckt.

Für seinen treuen Gehorsam bis zum Tod am Kreuze wurde nun der Menschgewordene gekrönt, indem er, ohne seine nunmehrige Existenzialform, die Menschennatur, aufgeben zu müssen — somit als Mensch, und Mensch bleibend — erhöht wurde zur Theilnahme an der göttlichen Weltregierung. Diese Theilnahme wird ausgedrückt durch den Terminus des Sitzens zur Rechten Gottes. Nie und nirgends wendet die h. Schrift diesen Ausdruck an, um jene weltregierende Ewigkeit, d. h. also jene überzeitliche Art der Weltregierung zu bezeichnen, wie der Logos als ewig präexistenter dieselbe übte; das Sitzen zur Rechten Gottes bezeichnet vielmehr durchaus nur diejenige Theilnahme an der göttlichen Majestät, Herrschaft und Herrlichkeit, zu welcher der Messias nach vollbrachtem Werk, also in der Zeit, erhöht worden ist, welche mithin selbst unter der Kategorie der Zeit von ihm als dem verklärten Menschensohne geübt wird. Schon Ps. 110, 1, wo der Ausdruck zum erstenmal vorkommt, betrifft er den künftigen, künftig zu erhöhenden zweiten David.

Die Bedeutung des Ausdrucks findet ihre Erklärung in der altorientalischen Sitte, daß der Königssohn oder auch der Wessir, genug der, welcher selbst mit königlicher Gewalt bekleidet war, auf dem Throne des Königs zu dessen Rechten sitzen durfte. Diese Bedeutung liegt dem Bilde schon in Ps. 110 selbst zu Grunde; daß dort Jehova für den Sohn streiten will, während dieser sich ausruht, hat mit dem Bilde als solchem nichts zu thun, und ist dem Ausdruck: „zur Rechten Gottes sitzen" als solchem nicht inhärent (wiewohl auch jener Zug des Ps. 110 natürlich auf den erhöhten Christus seine Anwendung findet).

Auf einer gänzlichen Verkennung des bildlichen Ausdrucks beruht jene im Feuer confessioneller Polemik entstandene Erklärung, daß, da Gott überall sey, die Rechte Gottes auch überall sey; zur Rechten Gottes sitzen heiße also: allenthalben gegenwärtig seyn. Diese Erklärung ist ebenso verfehlt, als wenn man (wie Luther dem Oecolampad fälschlich Schuld gab) unter der δεξιὰ θεοῦ einen besonderen Platz, wo Gott auf einem Thron

sitze, verstehen wollte. In dem Ausdruck ἐκάθισε ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης liegt lediglich die Idee der Theilnahme an der göttlichen Herrschaft und Majestät (μεγαλωσύνη, majestas, bezeichnet hier eben Gott selbst), und ganz und gar kein locales Moment.

Dagegen enthält der Zusatz ἐν ὑψηλοῖς eine deutliche Localbestimmung; mag man ihn nun grammatisch mit dem Verbum ἐκάθισεν, oder (was besser ist, da sonst ἐν ὑψ. vor ἐν δεξιᾷ stehen würde) mit dem Namen μεγαλωσύνη verbinden. Ἐν ὑψηλοῖς ist das hebräische בַּמְּרוֹם, d. h. soviel wie בַּשָּׁמַיִם. Der „Himmel" bezeichnet aber in der h. Schrift nie und nirgends die Raumlosigkeit und ebensowenig die Allgegenwart (vgl. hierüber meine wissensch. Krit. der ev. Geschichte, 2. Aufl. S. 601 f.), sondern das Wort Himmel bezeichnet entweder den Sternhimmel, oder aber diejenige Sphäre der erschaffenen, räumlich zeitlichen Welt, wo die Vereinigung Gottes mit der persönlichen Creatur nicht durch Sünde gestört ist, wo kein Tod herrscht, wo die Verklärung der Leiblichkeit nicht erst von der Zukunft erwartet zu werden braucht. In jene Sphäre ist der Erstling der auferstandenen und verklärten Menschheit mit sichtbarem verklärten Leibe als an einen Ort eingegangen, um sichtbar von dort wiederzukommen.

Hiermit ist nun jene V. 2 genannte κληρονομία, die der menschgewordene Sohn empfangen hat, beschrieben, und der Verf. geht nun nach diesen einleitenden Grund-legenden Worten über zu einer ersten Hauptfolgerung, die sich daraus ergiebt; daß nämlich jener Sohn, das Organ der neutestamentlichen Offenbarung, höher stehe, als die Engel, die Organe der alttestamentlichen Offenbarung. Die Ausführung dieser Folgerung bildet den ersten Theil des Hebräerbriefes, Kap. 1, 4—2, 18.

Erster Theil.

(Kap. 1, 4 — 2, 18.)

Der Sohn und die Engel.

Es begegnet uns hier zum erstenmale die dem Hebräerbriefe eigenthümliche Erscheinung, daß die Ankündigung eines neuen Themas eng mit dem Ende der letzten Periode eines vorangehenden Theiles verwoben ist. D. h. der Autor führt von dem, was er bis zum Schlusse ausgeführt hat, sogleich über zu einer neuen, sich daraus ergebenden Idee, mit welcher sich eine ganz neue Perspektive eröffnet. Aus der V. 3 beschriebenen κληρονομία des Sohnes ergiebt sich von vornherein und im allgemeinen, daß der Sohn höher stehen müsse als die Engel. Es eröffnet sich die Aussicht, daß dem so seyn müsse und werde, und daß sich dies im Besondern müsse durchführen lassen. Hiermit ist aber der Autor auf ein Hauptthema gekommen, auf das er absichtlich hatte kommen wollen, das ihm nicht etwa nur die Dignität eines Nebengedankens hat, sondern um das es ihm für den praktischen Zweck seines Briefes recht eigentlich zu thun war.

Nur aus einer gänzlichen Verkennung jener Kap. 2, 5; 3, 2; 4, 3—4 und 14 u. s. f. wiederkehrenden Erscheinung läßt es sich erklären, wie Bleek gegen de Wette in Abrede stellen konnte, daß V. 4 ein neuer Abschnitt beginne, und wie Tholuck V. 4 für einen „Nebengedanken" erklären konnte, den aber der Verf. seinen Lesern besonders habe einschärfen wollen. Selbst im Verhältniß zu V. 3 ist V. 4 nicht ein „Nebengedanke," sondern viel-

mehr ein Zielpunkt, worauf der Verf. V. 1—3 lossteuerte. Warum lag ihm aber soviel daran, die Vergleichung des Sohnes mit den Engeln durchzuführen? Gewiß hat Tholuck Recht, daß die Bekämpfung einer Partei, die sich, wie die zu Kolossä, mit Engeldienst beschäftigte, seine Absicht nicht gewesen seyn könne. Denn der Verf., der sonst seine praktischen Nutzanwendungen sehr bündig zieht, und, um sie zu ziehen, den Zusammenhang der theoretischen Beweisführung geradezu unterbricht, giebt nicht die leiseste Mahnung gegen Engeldienst. Die einzige praktische Folgerung ist (Kap. 2, 2 f.) die, daß das Wort vom Sohne noch heiliger sey als das durch Engel gegebene Gesetz. — Daher meint Bleek, der Glaube der Israeliten an eine Mitwirkung der Engel bei der sinaitischen Gesetzgebung habe den Autor veranlaßt, von den Engeln zu reden; allein so äußerlich gefaßt, taugt dies so wenig zur Erklärung, als die wunderliche Bemerkung, daß der Gedanke an Gottes Thron den Verf. an die in der Nähe dieses Thrones befindlichen Engel erinnert habe.

Das wahre Motiv des Verfassers liegt tiefer. Das ganze alte Testament verhält sich zum neuen, wie die Engel sich verhalten zum Sohn; das ist sein (erster) Hauptgedanke, ein Gedanke von wunderbarer Tiefe, der auf die ganze Engellehre ein überraschendes Licht wirft. Im alten Bunde nämlich steht die Menschheit, und in ihr auch Israel, durch die Sünde weit getrennt von dem heiligen Gott, und die Engel stehen als Vermittler zwischen beiden. Die Vermittlung im alten Bunde ist nämlich eine doppelte, eine Kette, die aus zwei Gliedern besteht, aus Moses und dem Engel des Herrn. Dort steht ein Mensch, der durch seinen Beruf, durch seine Stellung, durch den Auftrag, der ihm geworden, über die andern Menschen, denen er als Sünder gleichsteht, empor und Gotte näher gerückt ist, ohne doch dem göttlichen Wesen näher zu stehen oder desselben theilhaftig zu seyn. Hier steht eine Engelgestalt, in welcher Gott sich seinem Volk offenbart, sich der Capacität des Volkes näher rückt, menschen-ähnlich wird, ohne doch Mensch zu werden. Gottheit und Menschheit rücken also einander allerdings näher; ein Mensch wird beauftragt und befähigt, Gottes Worte zu hören; Gott erscheint in einer Gestalt, in der Menschen ihn sehen können; aber es kommt zu keiner Berührung der beiden

Kegelspitzen, zu keiner realen Vereinigung Gottes mit der Menschheit. Im Sohne dagegen sind Gott und die Menschheit persönlich eins geworden, nicht bloß äußerlich einander nahe getreten. Gott hat sich hier nicht bloß dem Fassungsvermögen der Menschen akkommodirt in einer Angelo- oder Theophanie, sondern er hat das Pleroma seines Wesens persönlich geoffenbart in dem Menschen Jesus, indem jenes ἀπαύγασμα seiner Herrlichkeit Mensch wurde. Und in der Person dieses Menschgewordenen ist nicht etwa bloß ein Glied der Menschheit in die Nähe Gottes hingetreten, sondern wie der von der Jungfrau Geborene ewiger Gott selber ist, so ist in ihm als Erstling der neuen Menschheit diese erhöht worden zur κληρονομία πάντων.

Nothwendig mußte der Verf. zeigen, wie beide Mittler, der a. t. Bundesengel und Moses, in Christo ihre höhere Einheit fanden. Es vom Bundesengel zu zeigen, ist Aufgabe des ersten Theils; es von Moses zu zeigen, ist die des zweiten (vgl. Kap. 3—4, namentlich Kap. 3 V. 3: πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἠξίωται).

Noch kann man aber die Frage stellen, warum der Verf. von den ἀγγέλοις im Plural rede, warum er dem bestimmten Individuum Moses nicht das bestimmte Individuum des מלאך י״י gegenüberstelle? Die Antwort ist höchst einfach: darum weil der מלאך י״י nicht ein einzelnes bestimmtes Engelindividuum war. Der מלאך י״י war ja nicht eine Person neben Gott, nicht ein einzelner aus der Zahl der erschaffenen Engel, dessen sich Gott etwa nur zum Werkzeug bedient hätte; sondern der מלאך י״י war Gott selbst, wie er in Gestalt eines Engels erschien*). (Vgl. insbesondere Richt. 13, V. 21 mit V. 22.) Es handelte sich also nicht um ein einzelnes Engelindividuum, das dem Moses als zweites Glied in der Kette der Mittlerschaft zur Seite getreten wäre; sondern darum handelte es sich, daß Gott, wo er

*) Man darf nur mit dem theokratischen מלאך י״י, dem über Stiftshütte und Bundeslade thronenden Jehovah, nicht den Engel Michael (Dan. 10, 13) verwechseln, welcher, nachdem Tempel und Bundeslade zu existiren aufgehört hatten, und Israel als ein Einzelvolk unter die Einzelvölker verstreut war, von Gott zum Schutzengel und Hüter dieses Volks erkoren ward. Dieser war (nach Offenb. 12, 7) allerdings von Gott und seinem Sohn unterschieden; war eine Creatur, einer der geschaffenen Engel.

sich dem Moses und den Hohenpriestern offenbaren wollte, seine Erscheinungsform und Gestalt von der Gattung der Engel entlehnte, jener Engel, deren er auch sonst sich bediente, wo es im alten Bunde galt, himmlische Offenbarungen menschlichen Augen kund zu thun.

Die Vergleichung des Sohnes mit den Engeln zerfällt nun wiederum in zwei Abschnitte, welche auch äußerlich, durch ein dazwischengeschobenes paränetisches Stück, von einander getrennt sind. Im ersten dieser Abschnitte zeigt der Verfasser, daß der Sohn schon durch sein ewiges Seyn als Gottes Sohn höher stehe, als die Engel (Kap. 1, 4—14, woran sich Kap. 2, 1—4 die paränetische Erinnerung reiht, daß die n. t. Offenbarung noch heiliger sey, als die a. t.); im zweiten zeigt er, daß im Sohne auch die Menschheit erhoben worden ist über die Engel. (Kap. 2, 5—18.)

Erster Abschnitt.

(Kap. 1, 4—14.)

Der Sohn ist an sich höher als die Engel.

Vers 4. In den Worten κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων liegt, wie bereits bemerkt, das Thema des ganzen Theiles, in den Worten ὅσῳ διαφορώτερον κλ. das specielle Thema des ersten Abschnittes ausgedrückt. Das Participium κρείττων γενόμενος schließt sich als Apposition an das Subjekt von V. 3, ὅς, d. h. ὁ υἱός. Das Subjekt, von dem ausgesagt wird, es stehe über den Engeln, ist also nicht etwa der Logos als präexistirender, sondern immer noch der menschgewordene Gottessohn als Organ der neutestamentlichen Offenbarung; dies geht theils aus dem Context und Gedankengang hervor, indem es ja dem Verfasser gerade darauf ankömmt, die Dignität des neuen Bundes vor dem alten in's Licht zu setzen, theils aus dem γενόμενος, „geworden" (was keineswegs = ὤν), theils aus dem κεκληρονόμηκεν.

Daraus nämlich wird der Beweis für die Erhabenheit des Organs der neutestamentlichen Offenbarung hergeleitet, daß Gott schon im alten Bunde dem künftigen Messias, den er dort verhieß, einen Namen beilegte, worin sich deutlich genug aussprach, daß dieser verheißene künftige Messias zugleich der ewig mit dem Vater wesenseine υἱός seyn werde. In diesem Lichte und unter diesem Gesichtspunkte sind denn auch die einzelnen Beweise aus dem a. Test. V. 5—14 zu verstehen, und so verstanden, bieten dieselben gar keine Schwierigkeit dar. Schwierig und unklar würden sie uns nur dann erscheinen müssen, wenn der Verf. in ihnen hätte beweisen wollen, entweder, dem Logos als solchem, oder, dem historischen Individuum Jesus als solchem werde im a. Test. ein Erhabenseyn über die Engel zugeschrieben. Davon ist aber eben nicht im Entferntesten die Rede. Sondern der Verf. stellt die These auf, daß der Sohn in seiner Eigenschaft als neutestamentliches Offenbarungswerkzeug über die Engel erhaben sey, und zum Beweise beruft er sich darauf, daß das a. T. dem Messias diese Erhabenheit — nämlich eine Gottessohnschaft, wie sie von den Engeln nicht ausgesagt werde — zuspreche. Als Mittelglied ist zwischen jener These und diesem Beweise nichts weiter zu suppliren, als die Voraussetzung, daß der υἱός V. 1—3 mit dem im a. Test. verheißenen Messias identisch sey. Daß aber die Leser des Briefes diese Voraussetzung vollkommen theilten, daß sie bei dem υἱός V. 1—3, in welchem Gott sich „am Ende dieser Zeit" (also eben in der „messianischen Zeit;" siehe oben) geoffenbart habe, Jesum Christum verstanden, und wiederum Jesum für den Messias hielten, dies wird doch nicht erst eines Beweises bedürfen?

Κρείττων sagt der Verfasser; er braucht den gleichen, an sich ganz relativen und unbestimmten Ausdruck auch bei den völlig analogen Vergleichungen 7, 19 und 22; 8, 6; 9, 23; 10, 34 u. a. Höher stehend als die Engel ist aber der Sohn, weil er (um so viel, als er) „einen ausgezeichneteren Namen vor ihnen als Erbe davongetragen hat." Ueber den Begriff des Erbes siehe das zu V. 2 Bemerkte. Der Akt des κληρονομεῖν ist ein in die Zeit fallender, in der Zeit geschehener; vom Logos als ewig präexistirendem ist ja, wie gesagt, nicht die Rede. Es ist aber auch nicht

etwa von der Zeit Jesu die Rede; der Autor beruft sich nicht auf jene Vorfälle Matth. 3, 17; 17, 5, wo eine Stimme des Vaters vom Himmel zu Jesu gesprochen: Dies ist mein lieber Sohn. Der Autor konnte und durfte sich auch seinem Plane gemäß auf diese Vorfälle nicht berufen; seine Absicht war ja die, seinen Lesern, welche fürchteten, einen Abfall oder eine Losreißung von den Schriften und Satzungen des alten heiligen Bundes Gottes mit seinem Volk Israel zu begehen, aus den Dokumenten dieses Bundes selbst alle seine einzelnen Thesen und Lehrsätze zu beweisen. So ist es denn hier seine Absicht, zu zeigen, daß schon in den messianischen Weissagungen der Messias nicht als ein bloßer Mensch dargestellt werde, sondern einen Namen erhalte, wie er keinem der Engel gegeben werde, einen Namen, der auf ein ganz ausschließliches wesentliches Einheitsverhältniß zu Gott hinweise. Das Perfektum *κεκληρονόμηκεν* weist also auf die Zeit der a. t. Prophetie.

Ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα. Daß *ὄνομα* hier, wo es sich (V. 5 ff.) wirklich gerade um den Namen *υἱός* handelt, nicht (mit Beza, Calov u. a.) durch „Würde" übersetzt werden dürfe, versteht sich von selbst. — *Παρά* c. Acc. statt des Gen. ist kein Hebraismus, sondern eine ächtgriechische (Herod. 7, 103; Thuc. 1, 23) Aushülfe, um ungeschickten Anwendungen des Genitivs (wie eine solche sogleich hier entstehen würde) zu entgehen. — *Διαφορώτερον*, nicht vornehmer, höher, sondern ausgezeichneter, singulärer nennt der Autor den Namen, der dem Messias in den Weissagungen vor den Engeln beigelegt werde. Exegetische Weisheit hat freilich die Richtigkeit dieser Thatsache bezweifeln wollen. Nicht bloß Menschen werde Ps. 89, 27; 2 Sam. 7, 14 der Name „Söhne Gottes" beigelegt, sondern gerade auch den Engeln, Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Dan. 3, 25 *). Am schnellsten sind nun diejenigen fertig, welche dem Autor des Hebräerbriefes eine gründliche Bibelkenntniß abspre-

---

*) Die Stellen Gen. 6, 2, wo von den Sethiten die Rede ist und nur von ihnen die Rede seyn kann (vgl. meine „Weltanschauung der Bibel und Naturwissenschaft" in der „Zukunft der Kirche," Jahrg. 1847, S. 369 f.), und Ps. 29 u. 89, wo von בְּנֵי אֵלִים die Rede ist, gehören gar nicht hierher.

chen; etwas besonnener handelt Bleek, wenn er denselben doch wenigstens nur im hebräischen Originaltext unbewandert seyn läßt, und die Nichtberücksichtigung jener Stellen daraus erklärt, daß die LXX, deren der Verf. sich ausschließlich bei seinen Citaten bediene, und deren Kenntniß und Gebrauch er bei seinen, zwar nicht des Aramäischen, wohl aber des Hebräischen unkundigen Lesern voraussetze, an jenen Stellen statt בני אלהים ἄγγελοι θεοῦ eingesetzt habe. Damit wäre nun wohl der moralische Vorwurf der Unbesonnenheit und Nachlässigkeit von der Person des Autors, nicht aber der der Falschheit und Unbegründetheit von seiner Argumentation abgewälzt. Bei gründlicherer und unbefangener Prüfung erweist sich aber auch hier wieder, wie hoch die Thorheit der heil. Schrift und ihrer vom h. Geiste erleuchteten Verfasser über der vermeintlichen Weisheit der Menschenkinder steht. Wenn heutiges Tages ein Pfarrer in einer Predigt oder sonst einem erbaulichen Buche sagen würde, Christus empfange im neuen Testamente einen ihm ganz ausschließlichen Namen, denn zu welchem unter allen vom Weibe Geborenen habe der Vater gesagt: Dies ist mein Sohn? — würde man dann wohl ein Recht haben, solchem Pfarrer vorzuwerfen, er müsse die Stellen des neuen Testamentes nicht kennen, worin die Christen Kinder Gottes genannt werden, und vollends müsse ihm die Stelle Hebr. 2, 10 unbekannt seyn, wo sogar von „vielen Söhnen Gottes" die Rede sey?! Ist es denn nicht eben an sich schon etwas völlig anderes, wenn einer Gattung ein Gattungsname im Plural, und wenn einem Individuum jener selbe Name als individueller im Singular zugesprochen wird? Selbst wo das neue Testament statt von τέκνοις θεοῦ von υἱοῖς θεοῦ spricht, wie eben Hebr. 2, 10, selbst da noch besteht jener Unterschied, wie gewiß Niemand wird in Abrede stellen wollen. Und ebenso würde unser Verfasser in Betreff des alten Testamentes noch vollkommen Recht haben, wenn auch jener Unterschied zwischen dem Gattungsplural und dem individuellen Singular (was er nicht ist) der einzige wäre. Setzt er doch selbst V. 5 das διάφορον zwischen dem ὄνομα Christi und dem der Engel darein, daß Gott zu keinem Einzelnen unter den Engeln gesagt hat: „Du bist mein Sohn; ich habe dich gezeuget!" Es ist das eben schon ein wesentlicher Unterschied,

ob der Sohnesbegriff in einem Einzigen zu seiner vollen Erscheinung kommt, oder erst in einer Gattung. — Wie nun aber im n. Test. zwischen den Prädicaten „Sohn Gottes" und „Kinder Gottes" der Unterschied des Numerus nicht der einzige ist, sondern dazu noch ein qualitativer Unterschied in der Art der Benennung kommt, so ist dies auch im alten Testament. Wenn Jehovah (Ps. 2, 2 u. 7) seinen Gesalbten für seinen Sohn erklärt, den er gezeugt hat, so ist dies etwas anderes, als wenn die Engel in Bausch und Bogen Söhne des Elohim genannt werden, der sie geschaffen hat. Ja dieser Unterschied ist dem Ausdrucke nach sogar größer und deutlicher, als der neutestamentliche zwischen *υἱός* und *τέκνον*. Die Engel heißen Söhne Gottes, sofern Gott der Elohim, der allwaltende Schöpfer aller Dinge, ist, und sie aus seinen Schöpferhänden hervorgegangen und durch keinen Abfall aus dieser primitiven Kindschaft gefallen sind*); der Messias dagegen heißt der Sohn Gottes, sofern Gott Jehovah, der freie, aus sich allein seyende, von aller Kreatur unabhängige, ist**). In der That hat also der Sohn ein *διαφορώτερον ὄνομα παρὰ τοὺς ἀγγέλους* empfangen, und die Form des 5. Verses *τίνι γὰρ εἶπέ ποτε τῶν ἀγγέλων* zeigt deutlich genug, daß der Autor sich jenes Unterschiedes klar bewußt war. Soviel ist aber an Bleek's Ansicht richtig, daß der Autor darum um so ruhiger die Stellen aus Hiob und Daniel ohne alle ausdrückliche Berücksichtigung lassen konnte, weil die Leser in ihrer LXX durch jene Stellen gar nicht irre gemacht werden konnten.

Vers 5 beginnt also der Beweis, daß das a. Test. schon dem künftigen Messias einen Namen beilege, wie er nie einem Engel gegeben werde. Wir haben diese einzelnen Stellen unbefangen aus ihrem ursprünglichen Zusammen-

---

*) Hiob 2, 2 wird Satan nicht unter die „Kinder Gottes" gerechnet, sondern von ihnen unterschieden. Daß er בְּתֹכָם (local) kommt, ist etwas Extraordinäres.

**) Siehe diese richtige Erklärung des אהיה אשר אהיה in Drechsler: Einheit und Aechtheit der Genesis, S. 10 ff., womit zu vergleichen meine Abhandlung über das Alter des Jehovahnamens in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. 1849, S. 506.

hange heraus zu erklären; so wird sich von selbst ergeben, ob unser Autor Dinge hineingetragen habe, die nicht darin lagen.

Τίνι γὰρ εἶπέ ποτε τῶν ἀγγέλων, zu *εἶπε* ist *ὁ θεός* als Subjekt aus V. 1 herabzusuppliren oder aus dem Gedankenzusammenhange zu ergänzen. *Ποτέ* dient nicht zur Verstärkung des *τίνι* (Kuinoel, Bretschneider, Wahl), wie das deutsche „denn," sondern steht selbständig in der Bedeutung „jemals," und bildet so einen deutlichen Gegensatz zu *πάλιν*. Dieses *καὶ πάλιν* hat man nämlich (Bleek u. a.) folgendermaßen zu ergänzen: *Καὶ τίνι τῶν ἀγγέλων πάλιν εἶπε*; „welchem unter den Engeln hat er jemals gesagt: du bist mein Sohn? und welchem hat er wiederum gesagt: ich will sein Vater seyn?" *) Darin liegen klar die beiden Gedanken: zu einem Engel hat Gott solche Aussprüche auch nicht ein einzigesmal gesagt; zum Sohne aber nicht Einmal bloß, sondern wieder und wieder.

Die citirten Worte finden wir Ps. 2, 7. Mit der gewöhnlichen Frage, ob dieser Psalm eine direkte Weissagung auf Christum enthalte, oder nur eine indirekte, oder gar keine, ist im Grunde wenig geleistet. Fragen wir vor allem nach Verfasser, Abfassungszeit und Veranlassung dieses Psalms. Sicherlich hatte dieser hohe lyrische Erguß eine historische Veranlassung, woraus sich derselbe seiner subjektiv-menschlichen Seite nach erklärt. Denn mag er noch so weissagend und prophetisch seyn, so ist er seinem Wesen nach eben doch nicht ein מַשָּׂא, nicht ein נְאֻם יְהוָה, beginnt nicht mit כֹּה אָמַר יְהוָה, sondern ist ein Psalm, ein Hymnus, ein Erguß religiöser Poesie, der selbst erst wieder auf der Basis eines ihm zu Grunde liegenden נְאֻם יְהוָה sich bewegt, und deutlich auf ein solches (V. 6, חֹק־יְהוָה) verweist. Wir sind also berechtigt, nach einer menschlich-geschichtlichen Veranlassung des Psalms zu fragen. Vor David kann derselbe nicht gedichtet seyn, da die Burg Zion als Königssitz erscheint; unter Salomo (wie selbst Bleek will) am wenigsten, da Salomo nach 1 Kön. 5; 1 Chron. 22 im Frieden geherrscht hat, und von so gewaltigem Toben rebellischer Völker, wie es Ps. 2, 1 ff. geschildert wird, zu Salomo's Zeit nicht die leiseste

---

*) Weit härter wäre die Ergänzung: *Καὶ πάλιν ἐρωτῶ· τίνι τῶν ἀγγέλων εἶπε;*

Spur vorhanden ist. Nach der Trennung der Reiche fand ein Beherrschtwerden der benachbarten Heidenwelt durch Juda nur höchst annäherungsweise unter Usia statt, und der Abfall dieser Heiden war etwas so Gewöhnliches geworden, daß er schwerlich eines Dichters Seele so gewaltig an- und aufgeregt haben würde; auch sollte man dann unter den gehofften Segnungen der Zukunft die Wiedervereinigung mit dem nördlichen Reiche erwähnt zu finden erwarten. Es bleibt also nicht wohl eine andere Zeit, als die *davidische*, in welcher der Psalm gedichtet seyn wird. Man hat dagegen den 6. Vers angeführt, der ja auf Davids Salbung nicht passe, da David als Knabe zu Bethlehem gesalbt war. Gesetzt nun, daß V. 6 auf die *Person Davids* gehe (was wir erst noch werden zu untersuchen haben), so würde die Absicht der Worte על־ציון הר־קדשי doch sicherlich nicht die seyn, eine trockene äußerliche prosaische *Localbestimmung* über den Ort und Platz der Salbung zu geben; sondern der Dichter würde die ganze wunderbare Reihe von Gottesthaten, wodurch der Hirtenknabe von seiner Salbung durch Samuel an erhöht, in tausend Todesgefahren bewahrt, und endlich bis zur Anerkennung aller zwölf Stämme, bis zum Gipfel seiner Herrschaft in der von ihm eroberten und gegründeten Residenz gebracht wurde — ich sage, der Dichter würde diese ganze Reihe von Gottesthaten in eine poetische Einheit zusammenfassen, und, wie wir dieselbe etwa mit dem Einen symbolischen Ausdruck: „Gott hat ihn auf den Thron erhoben auf Zion" bezeichnen würden, so bezeichnet der Dichter ihn mit dem ganz ähnlichen symbolischen Ausdruck: „Gott hat ihn zum König gesalbt auf Zion." Nicht daß Samuel, sondern daß Gott ihn gesalbt habe, wird gesagt; Samuels Salbung bildete nur den ersten Akt der Salbung durch Gott. Es wäre diese Fassung aber um so unbedenklicher, da wir durch nichts gehindert sind, על mit *über* zu übersetzen, und in den Worten על־ציון den term. ad quem bezeichnet zu finden. Gott hat ihn gesalbt (zum König) über Zion. — Doch wie gesagt, es gilt uns noch keineswegs als entschieden, daß V. 6 von der *Person Davids* die Rede ist. Und so fällt jedes Motiv, den Psalm in eine andere Zeit zu setzen, als in die davidische, hinweg.

Gerade in Davids Leben finden wir eine Situation, welche der im Psalm geschilderten merkwürdig entspricht. Wir lesen

2 Sam. 8, daß Hadad Eser, der König von Zoba, sich gegen David, der ihn unterworfen, empörte, und daß die damascenischen Syrer mit einem mächtigen Heere, aus welchem David allein 21700 Gefangene machte, jenem zu Hülfe eilten. Kurz zuvor hatte David auch Rebellionen der Philistäer, Moabiter, Amoniter, Edomiter und Amalekiter niedergeschlagen, und so war damals wirklich eine Zeit, wo fast die ganze, den Israeliten bekannte Heidenwelt gegen Israel und Israels König (somit aber nach heidnisch-antiker Anschauung auch gegen Israels Gott — denn mit dem Volke glaubte man dessen Götter zu bekämpfen) feindlich aufgestanden war. Nach Davids Sieg sandte der König Thoi von Hamath ihm Huldigungsgeschenke, sodaß auch für die Anschauung V. 10—12 die Veranlassung nicht fehlt. — Was aber mehr als alles andere dafür spricht, daß der zweite Psalm in jener Zeit gedichtet ist (wohl nach vollendetem Siege), und daß überdies wohl Niemand anders als David selbst diesen Hymnus des Dankes und der Hoffnung gesungen hat, das sind die Verse 7 und 12. Der Dichter gründet seine feste Hoffnung darauf, daß Gott zu ihm gesagt hat: „Du bist mein Sohn." Zu David war ein Wort der Art in Gottes Auftrag kurz vor jenem syrischen Kriege gesprochen worden durch den Propheten Nathan (2 Sam. 7). Als er Gott einen Tempel bauen wollte, eröffnete ihm Nathan: nicht er solle Gott einen Tempel bauen, sondern seine Nachkommenschaft (זרע ganz als Collektivum); ja Gott wolle ihr ein Haus bauen und ihren Thron feststellen auf ewig; Gott wolle ihr Vater, sie solle sein Sohn seyn. Nun wissen wir allerdings (aus 1 Kön. 8, 17 ff.), daß Salomo jene Weissagung in der Art auf sich bezog, daß er den Tempelbau unternahm, und wir müssen sogar sagen: er that vollkommen recht daran; denn wenn „die Nachkommenschaft Davids" Gott einen Tempel bauen sollte, so war kein Grund, warum nicht sogleich das erste Glied derselben Hand an's Werk legen sollte. Nur dürfen wir nicht vergessen, daß Salomo selbst sich dessen wohl bewußt war, daß durch seinen Tempelbau jene nathanische Weissagung noch keineswegs ihre volle Erfüllung gefunden habe. Auf's Allerdeutlichste spricht er dies aus 1 Kön. 8, 26—27. Er betrachtet es als eine erst noch zu erbittende Gnade, daß jene Worte Nathans zu David wahr würden; denn

sein Tempel sey ja noch kein Haus, in welchem Gott wahrhaft wohne. Nicht minder deutlich war David sich dessen bewußt, daß Nathans Wort seine volle Erfüllung erst „in ferner Zukunft" (לְמֵרָחוֹק) „in einem Menschen, der der Herr, Jehovah selber ist" (2 Sam. 7, 19) *), oder wie es 1 Chron. 17, 17 explicirt wird, „in einem Menschen, der bis hinauf zu Jehovah erhoben ist," finden werde. Auf diese, so wohlverstandene Verheißung baut David die Hoffnung, die er Ps. 2 ausspricht.

Wir kennen nun Zeit, Veranlassung und Verfasser des zweiten Psalms. Jetzt erst ist es möglich, auf seinen Inhalt selbst einzugehen. Man könnte nun allenfalls versucht seyn, den Inhalt des Psalms (ähnlich wie Bleek) auf den irdisch-historischen König (nach uns auf David, nach Bleek auf Salomo) selbst zu beziehen. Während der Empörung der Syrer etwa sänge David, schilderte V. 1—3 das Toben der Heiden wider Jehovah und wider ihn selber, den Gesalbten Jehovahs, spräche dann V. 4 f. die Hoffnung aus, Gott werde der Feinde lachen und sie vernichten; und begründe diese Hoffnung V. 6 mit der Erinnerung an die Bundestreue des Gottes, der ihm bis dahin geholfen, ihn zum König über Zion erhoben habe. — Aber V. 7 kommt nun ein Hinderniß, durch welches diese ganze Auffassung umgestoßen wird. David beruft sich V. 7 darauf, daß Gott zu ihm gesagt habe: „Du bist mein Sohn," zu ihm gesagt habe, er wolle ihm der Welt Ende zum Eigenthum geben. Wann war je dem David solche Verheißung gegeben worden? Ausdrücklich heißt es 2 Sam. 7, 12, David werde dem Herrn kein Haus bauen, David werde mit seinen Vätern schlafen gehen; nicht ihm, sondern seinem Samen nach ihm wolle Gott das Reich ewig bestätigen und sein Vater seyn. Es ist also ganz klar, daß David sich im zweiten Psalm in die Seele seines Samens nach ihm versetzt, daß er jener herrlichen Hoffnung למרחוק, wie 2 Sam. 7, 19, anbetend nachhängt; klar ist, daß der Aufstand der Syrer lediglich die Veranlassung, nicht aber Objekt und Inhalt des zweiten Psalms bildet.

Der zweite Psalm führt nicht eine historische, sondern eine

---

*) Wäre אדני י״י nicht Apposition zu תורת־אדם, sondern Vokativ, so wären die Worte תורת־אדם völlig sinnlos.

ideale Anschauung vor unsre Blicke. Nachdem der allgemeine, wüthende Aufstand der südlichen und nördlichen Nachbarvölker Israels niedergeschlagen war, und David über dies Ereigniß nachsann und es mit der nathanischen Weissagung zusammenhielt, so eröffnete sich ihm eine großartige Perspektive in die Zukunft; was ihm begegnet war, stellte sich ihm dar als ein Typus, als eine vorbildliche Einzelerscheinung eines großen idealen Gesetzes, das sich immer und immer wieder, und in vollendetem Maaße zur Zeit deß „Samens nach ihm" wiederholen würde, dessen Anschauung sich schon in dem Gebete 2 Sam. 7, 19 ihm zur concreten Anschauung „eines Menschen, der zu Jehovah hinauf erhoben ist," concentrirt hatte. Denn, abgesehen von dem Grundgesetz aller poetischen Anschauung, wonach Allgemeines (wie dort „die Nachkommenschaft") sich dem Dichterauge individualisirt, so konnte ja in diesem Falle selbst dem aller Poesie entkleideten Nachdenken nicht verborgen bleiben, daß die Fülle der 2 Sam. 7 gegebenen Verheißungen ihre schließliche letzte Erfüllung in Einem concreten Nachkommen finden müsse. Wenn im Gegensatz zu David, der „schlafen gehen sollte," dem Hause Davids (2 Sam. 7, 16) oder dem Samen Davids seine Königsherrschaft „auf ewig befestigt werden sollte," so konnte das wahrlich nicht dadurch geschehen, daß einer seiner Nachkommen nach dem andern bis in's Endlose fort — auch „schlafen gehen würde;" sondern der eine Theil der Erfüllung mußte allerdings darin bestehen, daß Gott mit den Sünden der einzelnen Nachkommen (2 Sam. 7, 14) väterliche Nachsicht haben würde, der andere Theil aber jedenfalls darin, daß endlich einmal ein Individuum kommen mußte, an welchem die Endlosigkeit der Herrschaft und Absolutheit des Sohnesverhältnisses zu adäquater Erscheinung kam. Nun wissen wir, wie gesagt, aus 2 Sam. 7, 19 und 1 Chron. 17, 17 (die Stelle stammt mithin aus den, beiden Büchern zu Grunde liegenden, königlichen Annalen), daß David jene Weissagung wirklich so und nicht anders verstanden hat, und Ps. 2, 7 nöthigt uns, den Psalm auf den dem David verheißenen Samen κατ᾽ ἐξοχήν, auf jenes Individuum zu beziehen.

Hatten sich gegen ihn die Heiden geschaart, sein Joch abzuwerfen, so sieht er, im Geiste sich in die Zukunft versetzend, wie

auch gegen den künftigen, vollkommenen König die Völker der Erde (die Anschauung ist hier absichtlich allgemein, und von den Syrern keine Rede) sich empören werden, und zwar aus Haß gegen den lebendigen, heiligen Gott, der ihn gesalbt hat. Aber ebenso sieht er auch bereits, wie der lebendige Gott der Thorheit der Menschenkinder spotten werde. Gott selber spricht, in majestätischer Ruhe, das einfache Wort: „Ich habe meinen König auf Zion gesalbt.“ (Daß hier nicht von David, sondern von jenem זרע die Rede ist, versteht sich nun von selbst.) Nun hört David im Geiste jenen künftigen König selber Worte der heiligen Zuversicht reden, hört ihn sagen, wie er offen bekennen und frei verkünden wolle, daß der Herr ihn für seinen Sohn erklärt, daß der Herr ihn gezeugt habe. (Sein wahres Seyn hat er nicht dadurch, daß er leiblicher Weise von David abstammt, sondern das Wort der Verheißung Nathans an David — in dem „heute“ fließt dem königlichen Sänger offenbar seine Zeit, wo er die Verheißung empfangen, mit der künftigen Zeit des vollendeten זרע in idealer Anschauung zusammen, und so bildet das „heute“ zunächst einen Gegensatz gegen die Zeiten, wo David leibliche Nachkommen zeugte oder gezeugt hatte — durch Gottes Wort ist er gezeugt.) — Weiter hört David (V. 8), wie der זרע Gott an seine Verheißungen (2 Sam. 7) erinnert, (V. 9) wie Gott ihm entsprechend antwortet, und endlich schließt David, V. 10—12 in seinem eigenen Namen redend, mit einer Mahnung an die Könige der Völker, daß sie jenem verheißenen „Sohne“ sich unterwerfen sollen; bald werde die Zeit kommen, wo er Gericht halten werde über die Heiden.

In der nathanischen Weissagung, dem daran sich schließenden Gebete Davids und dem zweiten Psalm liegt uns nun der Grundstock und Keim der ganzen messianischen Weissagung vor. Sie tritt Ps. 2 noch in der Form lyrischer Gehobenheit auf, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß der Sinn jener ersten Riesenahnung für die Mehrzahl der Zeitgenossen Davids und für die nächstfolgenden Generationen noch ein verschlossenes Mysterium blieb (ähnlich wie später die Weissagungen von der Gottheit des Messias Mich. 5, 1 und Jes. 9, 6 für die große Masse des jüdischen Volks verschlossen blieben). Doch schwand nie das Bewußtseyn von der Wichtigkeit jener nathani-

schen Weissagung (1 Kön. 15, 4; 2 Kön. 8, 19 u. s. f.). Als aber nach der Trennung der Reiche der äußere und innere Verfall immer mehr zunahm, und Gott durch seine Propheten (zuerst durch Amos und Hosea) das kommende Exil verkünden ließ, da erweckte er auch wiederum den Mund der Propheten zu der Verheißung, daß nach dem Exil ein צמח דוד kommen solle, geboren in Niedrigkeit, geholt, gleich dem ersten David, von den Hürden Bethlehems, nicht von den Königspalästen (Mich. 4—5), ein Wurzelschoß, aus dem abgehauenen Strunke des gestürzten Königshauses aufsprossend (Jes. 11), ein Immanuel, von der gedemüthigten Magd des Hauses David geboren (Jes. 7) — und über die wesentliche Identität dieses צמח mit dem „Sohn" Ps. 2 und „Samen" 2 Sam. 7 einerseits und dem Messias andererseits kann doch wohl bei Vernünftigen kein Zweifel seyn.

Unser Verfasser, welcher durch die Verbindung der Stelle 2 Sam. 7, 14 mit Ps. 2, 7 klar genug andeutet, daß auch er den Psalm im Zusammenhange mit der nathanischen Weissagung aufgefaßt und verstanden hat, erinnert einfach an die Thatsache, daß im ersten Anfang der messianischen Weissagung *) sogleich dem Messias ein Sohnesverhältniß zu Gott zugeschrieben werde, wie dies in Bezug auf irgend einen der Engel niemals auch nur annähernd der Fall sey. Ein Sohnesverhältniß solcher Art, daß der Messias sein wahres Seyn nicht von David her, sondern von Gott habe.

Denn dies war, wie wir sahen, der Sinn der Worte אני היום הולדתיך. So brauchen wir nun auch nicht erst lange zu fragen, in welchem Sinne der Autor unseres Briefes das σήμερον verstanden habe. In keinem anderen, als dem einzig natürlichen. Es bezeichnet weder das Präsens der Ewigkeit, noch die Zeit der Menschwerdung Jesu, noch die seiner Auferstehung, Himmelfahrt u. s. w., sondern die Zeit jenes durch Nathan gegebenen Verheißungswortes im Gegensatze zu der (späteren) Zeit, wo David den Salomo zeugte (2 Sam. 12, 24). Daß der υἱός sein

*) Den Begriff der messianischen Weissagung nehmen wir hier natürlich im engern Sinne, als Weissagung von einem bestimmten königlichen Nachkommen Davids. Im weiteren Sinn sind auch 1 Mos. 3, 15 und 5 Mos. 18, 15 messianische Weissagungen.

wahres Seyn nicht erst von David her hat, darauf kommt alles an.

Das zweite Citat 2 Sam. 7, 14 ist im Obigen schon mit erklärt.

Vers. 6. Die Beweise dafür, daß der Sohn einen höheren Namen empfangen hat, als die Engel, sind mit den beiden Citaten V. 5 im Grunde geschlossen. V. 6 ff. reihen sich daran einige andere Argumente, woraus ebenfalls die Superiorität des Sohnes über die Engel, nur nicht gerade die des Namens erhellt.

Unser 6ter Vers gehört unstreitig zu den schwierigsten in dem ganzen Hebräerbriefe. Was die Construktion betrifft, so scheint *πάλιν* der Wortstellung nach zu *εἰςαγάγῃ* zu gehören; doch läßt sich hier unschwer entscheiden, und ist durch den Consens der besten Ausleger (Peschito, Erasm., Luth., Calv., Beza, Capellus, Grot., Limb., Hammond, Bengel, Wolf, Carpz., Kuin., Bleek u. a.) so gut als entschieden, daß es dem Sinne nach nur zu *λέγει* gehören kann, parallel dem *πάλιν* (*εἶπε*) V. 5; daß also ein leicht erklärliches Hyperbaton hier stattfindet. Von einer „abermaligen Einführung des Erstgeborenen in den Erdkreis" kann, wie Olshausen richtig bemerkt, keine Rede seyn, da von einer ersten nicht die Rede gewesen. Und so sind wir von vornherein der unfruchtbaren Mühe überhoben, zu entscheiden, ob die „zwei Einführungen" die ewige Zeugung und die Menschwerdung, oder die Menschwerdung und die Auferstehung, oder endlich die Auferstehung und die Parusie seyen.

Was aber mit dem *εἰςάγειν εἰς τ. οἰκ.* überhaupt gemeint sey, läßt sich erst entscheiden, wenn wir das Citat selbst und den Sinn desselben näher werden betrachtet haben.

Die Worte *καὶ προςκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ* finden sich wörtlichgleich LXX cod. Vat. 5 Mos. 32, 43. Der cod. Alex. liest *πάντες υἱοὶ τοῦ θεοῦ* und dafür nachher *ἄγγελοι,* wo der cod. Vat. *υἱοὶ* hat; aber die vatikanische Lesart ist hier, wie fast immer, die ältere, ächte, und wird schon durch unser Citat bestätigt.

Man hat nun freilich behaupten wollen (Pattr., Kuinoel u. a.), unser Citat könne nicht aus 5 Mos. 32 entnommen seyn, sondern sey aus Ps. 97, 7 entnommen, wo die Worte lauten *προςκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι θεοῦ.* Zu dieser Annahme

wurde man aber bloß durch den Umstand bewogen, daß 5 Mos. 32 die fraglichen Worte im masor. Text des hebr. Originals gar nicht stehen. Wie konnte der Autor, so dachte man, auf eine Stelle sich berufen, die lediglich ein unächter Zusatz der alexandrinischen Uebersetzer war? Da nun aber unser Autor gleichwohl sich in der Form an jene Stelle in LXX 5 Mos. 32 anschließt und von Ps. 97 abweicht, so sah man sich zu der Hülfshypothese genöthigt: a) der Autor habe beide Stellen im Gedächtniß gehabt, b) er sey der Unächtheit der Worte in 5 Mos. 32 sich bewußt gewesen, c) habe deshalb mit Bewußtseyn die andere Stelle zu citiren beabsichtigt, d) gleichwohl aber, willkührlich oder unwillkührlich, die Form der Worte aus 5 Mos. entlehnt.

Die fast an's Lächerliche streifende Künstlichkeit der hier vorausgesetzten Operation würde schon zur Widerlegung dieser Ansicht hinreichen. Zudem geräth man aber aus der Scylla in die Charybdis. Denn wenn die Worte an der mosaischen Stelle einem unächten Zusatz ihre Existenz verdanken, so verdanken sie dieselbe an der Psalmstelle vollends einer handgreiflich falschen Uebersetzung. Das hebr. Original lautet dort השתחוו־לו כל־ אלהים und im Context ist nicht von den Engeln, sondern von den falschen Göttern der Heiden die Rede, welche sich vor Jehovah noch werden bücken müssen. Auch von einer „Einführung des Erstgeborenen in die Welt" ist Ps. 97 keine Rede, sondern lediglich und einfach von der Herrschaft Jehovahs, vor dem die Götzen zu nichte werden. Und selbst in der (unächten) Ueberschrift, die der Ps. in der LXX führt: *Τῷ Δαυίδ, ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται*, ist weder von der *οἰκουμένη* noch von einer Einführung eines Sohnes in dieselbe ein Wort zu lesen.

So unmöglich es ist, in unserm Verse ein Citat von Ps. 97, 7 zu finden, so passend wird alles, wenn wir das Citat als aus 5 Mos. 32, 43 entnommen betrachten. Denn was vor allem das Fehlen der Worte im masoretischen Texte betrifft, so müssen wir bei aller Hochachtung vor dem auf uralter und zäher Tradition beruhenden Werthe desselben doch immer eingedenk bleiben, daß in der LXX, namentlich im Pentateuch derselben, sich eine ebenfalls uralte Rezension des hebr. Textes darstellt. Daß die LXX jene Worte nicht erfunden, sondern in

ihrem Original gefunden haben, ist auch Bleek's Ansicht. Es stehen sich hier also nicht ächter Text und unächter Zusatz, sondern Lesart und Lesart gegenüber. Und vollends kam doch hier im 6ten Vers, dem eignen Sinn der citirten Worte nach, alles hauptsächlich darauf an, daß dem ganzen allgemeinen religiösen Sprachgebrauch und Bewußtseyn nach den Engeln da, wo von der Aufrichtung des Messiasreiches die Rede ist, lediglich die Stellung anbetender Zuschauer angewiesen werde. Wir werden diese Behauptung sogleich rechtfertigen.

Die Zeitangabe ὅταν δὲ κλ. könnte man versucht seyn aus dem Umstande zu erklären, daß damals, als Moses jenes Lied sang, Israel, welches Hos. 11, 1 der Erstgeborne Gottes genannt werde, gerade im Begriff gewesen sey, als Volk unter die Völker des Erdkreises einzutreten. Diese Erklärung wäre mindestens noch unendlich besser, als die, welche den Eintritt des Logos aus der Ewigkeit in die Zeit hier erwähnt finden will. Vom κόσμος ist keine Rede, sondern von der οἰκουμένη, dem Erdkreis, wie die Völker ihn bewohnen.

Allein da αὐτῷ offenbar auf dieselbe Person, welche πρωτότοκος genannt war, bezogen werden muß, wiederum aber αὐτῷ in der citirten Stelle weder auf das damalige mosaische, noch auf das nachmosaisch-messianische Israel, noch auf den Israel in der Idee geht, sondern auf den Jehovah, der seinem Volke helfen wird, so kann der Autor folgerichtig auch bei dem Worte πρωτότοκος nicht an das wirkliche oder ideale Israel, noch an den Messias als solchen gedacht haben, und wir werden uns nach einer anderen Erklärung des εἰςάγειν umzusehen haben.

Zuvor jedoch müssen wir uns über den Sinn der Stelle 5 Mos. 32, 43 näher orientiren. Moses straft V. 15—18 die Sünden Israels in der damaligen Zeit, jene zahlreichen Spuren innerlicher Verstocktheit, die das Volk trotz der großen Thaten Gottes beging, deren Zeuge es gewesen. V. 19—35 droht er dem Volk schreckliche Strafgerichte für die Zukunft, falls es in diesen Sünden, dieser Verstocktheit beharren werde. Die Strafdrohung concentrirt sich darin, daß Gott seinem Volke, wenn es für die Erlösung aus der ägyptischen Dienstbarkeit undankbar zu seyn fortfahren würde, am Ende die geschenkte Freiheit wieder nehmen, es von neuem in eine, nur noch schrecklichere Knechtschaft

unter ein Heidenvolk werde gerathen lassen. Wir wissen, daß und wie dies in Erfüllung gegangen ist; wir wissen, wie Gott das Volk von Josua an bis David bis auf den Gipfel des Glücks geführt, von David an bis Zedekiah bis in alle Tiefen unseligen Verfalls hat gerathen lassen, wie aber trotz Glück und Unglück das Volk Israel je mehr und mehr in inneres Verderben versank, bis daß Gott endlich die durch Moses zuerst ausgesprochene und späterhin durch Amos, Hosea, Micha u. s. w. wiederholte Drohung in Erfüllung gehen, und das Volk unter die Knechtschaft heidnischer Völker, der Babylonier, Perser, Macedonier, Syrer, Aegypter und Römer, gerathen ließ. Aber nicht erst Amos, Hosea, Micha, Jesaja u. s. w. weissagten eine Wiederbefreiung aus dieser Drangsal, sondern schon Moses hat V. 36—42 vorausverkündigt, daß Gott derer, die durch jene Züchtigungen sich würden mürbe machen und zur Bekehrung bringen lassen, sich erbarmen werde; dann werde man erkennen, daß Er allein es sey, der helfen könne und retten. *Moses weissagt also* V. 36—42 *von derselben Wiederbefreiung, welche von den späteren Propheten als die Befreiung durch den Messias, mithin als das messianische Heil, specieller beschrieben worden ist.* Hier heißt es nun V. 43 (nach der in der LXX aufbehaltenen Lesart): die Engel sollen den Herrn, d. i. eben den *rettenden* Jehovah, anbeten. Im Munde *Mosis* erscheint dieser rettende Jehovah freilich noch als unmittelbar identisch mit dem Jehovah überhaupt, mit Gott; aber die christlichen Leser des Hebräerbriefes *wußten und anerkannten bereits*, daß *der* Jehovah, der in der messianischen Zeit zur Erlösung seines Volks sich aufmachen und ausziehen werde, eben *Gott der Sohn, der menschgewordene*, sey. Zweierlei dürfen wir durchaus nicht vergessen, wenn wir den Sinn und die Beweiskraft unsers Verses richtig auffassen wollen, *erstlich*, daß der Verf. von der Gottheit Christi V. 2—3 als von einer den Lesern durch die apostolische Predigt bereits bekannten und von ihnen anerkannten Sache einfach Zeugniß ablegt, ohne für diese Lehre erst Beweise beibringen zu müssen; *zweitens*, daß ebendeshalb (sowie auch um des ganzen Gedankengangs V. 4 ff. willen) die Tendenz von V. 6 nicht die ist, zu beweisen, der Messias sey Gottes Sohn, sondern die: der mit

dem Sohn Gottes bekanntermaßen identische Messias werde schon im alten Bunde höher gestellt, als die Engel. Denn dies war es, worüber die Leser der Belehrung bedurften. An der Messianität Jesu und an der Gottheit des Messias zweifelten sie nicht; aber diese ganze messianische Offenbarung war in ihren Augen doch nur ein Appendix zur mosaischen Offenbarung, nur um Mosis und Israels willen gegeben, nur ein Blüthenzweig an der Religion Israels; daß aus der Gottheit des Werkzeuges der neutestamentlichen Offenbarung ganz von selbst die unendliche Erhabenheit derselben über die alttestamentliche hervorgehe — daß der alte Bund geschlossen sey um des neuen willen, und dieser um der ganzen Menschheit, nicht aber um des alten willen — das hatten sie sich noch nicht zum Bewußtseyn gebracht, und eben dies soll in diesen Versen — und zwar eben aus der bereits von den Lesern anerkannten Gottheit Christi — bewiesen werden.

V. 5 hatte der Verf. gezeigt, daß dem Messias, schon wo er als der Davidssohn geweissagt werde, ein Sohnesverhältniß zu Gott zugeschrieben werde wie keinem Engel. V. 6 zeigt er, daß dem Messias vollends, wo er als der rettende Jehovah selber dargestellt werde, eine Stellung über den Engeln zugeschrieben werde. Die Engel erhalten, wo das messianische Heil geschildert wird, bloß die Stellung anbetender Zuschauer; Werkzeuge dieses Heiles sind sie nicht.

Nun wird sich uns auch das *εἰςάγειν τὸν πρωτότοκον κλ.* erklären. Offenbar will der Verf. damit eben jenen Gedanken ausdrücken, daß es sich um eine Stelle handle, wo vom Eintritt Jehovahs als des Retters in die Welt, also eben vom Eintritt des Sohnes in die Welt die Rede sey. Absichtlich setzt er nicht *υἱός*, was ja den menschgewordenen bezeichnen würde, sondern *πρωτότοκος*, was, ähnlich wie das johanneische *μονογενής*, den ewigen Sohn des Vaters, den *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Col. 1, 15) bezeichnet. Das *ὅταν* dient nun natürlich nicht zur Bestimmung der Zeit, in welcher, sondern der Zeit, von welcher Moses 5 Mos. 32, 43 redete. Wir würden den Gedanken mit all seinen Modificationen vollständig so wiederzugeben haben: „Wiederum aber spricht er von der Zeit, wann er den Eingebornen in den Erdkreis einführen werde, so &c."

Den Erdkreis nennt er, nicht die *Welt*, weil der Erlöser 5 Mos. 32, 43 vorzugsweise als Beendiger des Exils, als derjenige erscheint, der seinem Volk *nationelle Restitution* unter den Völkern der οἰκουμένῃ anbieten sollte. Er hat sie seinem Volk auch wirklich angeboten; auch seine Jünger nach ihm haben es gethan (Apgsch. 3, 20: καιροὶ ἀναψύξεως, Zeiten des Aufathmens aus dem Joche); da aber Israel beharrlich sich verstockte, so ging es der angebotenen Befreiung verlustig, und bleibt ihrer verlustig, bis daß es dereinst, nachdem die Fülle der Heiden in die Kirche eingegangen, sich bekehren wird (Röm. 11, 23 ff.).

Vers 7—9 folgt nun ein drittes Argument. Eine Aussage über die Engel und eine über den Sohn werden einander entgegengestellt. Der Sinn der Entgegenstellung ist im Allgemeinen folgender. Die Engel, die Vermittler des alten Bundes, hatten eine sehr äußerliche Beziehung zum Heil; sie hatten dasselbe nicht zu erwirken, sondern nur zu bezeugen; sie standen in nächster Beziehung zur Natur und den Naturerscheinungen, und zwar zu schreckenden; diese Naturerscheinungen hatten nur einen pädagogischen Zweck; der Sohn dagegen steht zum innern sittlichen Leben in der engsten Beziehung. Engel brauchte Gott, um einem rohen, unempfänglichen Volke Scheu einzuflößen durch Wunder; der Sohn hat ein Reich der Gerechtigkeit gestiftet, bestehend aus solchen, die in freier, freudiger Liebe an seinem Wesen theilnehmen. — Der Verfasser vertieft sich also je mehr und mehr in eine Vergleichung des *innern Wesens* des alten und neuen Bundes.

Der siebente Vers bietet wieder eine eigenthümliche Schwierigkeit dar. Soviel zwar ist klar, daß das πρός nicht mit zu, sondern mit *über, auf, in Bezug auf* zu übersetzen ist; denn eine an die Engel gerichtete *Anrede* bilden die hier citirten Worte Ps. 104, 4 selbst ihrer Form nach nicht. Fraglich ist dagegen, ob die LXX, welche hier wörtlich citirt wird, den Sinn des hebr. Originals richtig wiedergegeben habe. Im 104ten Psalm wird die Größe Gottes in der Natur beschrieben. V. 2 heißt es, Gott bediene sich des Lichtes als eines Kleides, des Himmels als eines Zeltes, V. 3, der Wolken als eines Wagens u. s. f. Wenn nun in diesem Context unmittelbar darauf folgt: עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת, so kann hier רוחות durchaus nur Objekt

und מַלְאָכָיו nur Prädicat des Objektes seyn. Er macht Winde zu seinen Boten, Flammen zu seinen Dienern, bedient sich der Winde und Flammen als seiner Diener, wie er der Wolken sich als seines Wagens bedient. — Giebt nun die griechische Uebersetzung den gleichen Sinn? Schon sprachlich ist dies unmöglich, da die Worte sonst lauten müßten ὁ ποιῶν ἀγγέλους αὐτοῦ τὰ πνεύματα κλ. Nun steht aber der Artikel bei ἀγγέλους und fehlt bei πνεύματα. Den Sprachgesetzen zum Trotz haben freilich Calvin, Beza, Bucer, Grotius, Limborch, Michaelis, Knapp u. a. die griechischen Worte so übersetzen wollen, daß sie mit den hebräischen stimmten *). Allein dann würden diese Worte selbst nicht einmal in unsern Context passen. Denn in dem Satze, daß Gott sich der Winde gleichsam als seiner Boten bediene, ist eine Aussage über die Natur und Stellung der Engel gar nicht enthalten, sondern bloß über den Gebrauch der Winde. Doch wie gesagt, schon die Sprachgesetze machen hier jeden Zweifel überflüssig. Die griechischen Worte können nur und allein übersetzt werden: „Der da macht seine Engel zu Winden und seine Diener zur Flamme des Feuers."

Es tritt hier also der Fall ein, daß der Verf. sich auf eine Aussage der LXX beruft, welche einer unrichtigen und ungenauen Uebersetzung ihr Daseyn verdankt. (Ebenso Olshausen.) Und so vergeblich und unstatthaft, als der Versuch von Calvin, Beza u. s. w., die griechischen Worte, der Sprache zum Trotz, dem Sinne des hebr. Originals anzupassen, ist auch der umgekehrte Versuch von Luther, Calov, Storr, Tholuck u. a., welche das hebräische Original, dem dortigen Context zum Trotz, nach dem Modell der LXX interpretiren wollen. Wozu doch diese Künste? Wird man es denn heutzutage einem Prediger übel nehmen, wenn er über den Vers: „Des Menschen Herz ist ein trotzig und verzagt Ding" eine vortreffliche Predigt hält? Und doch wird man diesen Vers im Originaltexte vergeblich suchen; die hebr. Worte haben einen ganz anderen Sinn. Aber steht der

*) Die wunderliche Erklärung von Bengel und v. Meyer, Gott mache seine Engel aus Wind, aus einem zwar feinen, aber doch immer materiellen Stoff, während der Sohn immateriell und unerschaffen sey, bedarf keiner Widerlegung.

Gedanke auch nicht an jenem Platze des Originaltextes der Bibel, so ist er doch darum um nichts minder biblisch; ebenso verhält es sich mit dem Gedanken unsers Citates. Im ganzen neuen Testament (z. B. Röm. 8, 38; 1 Petr. 3, 22) werden die Engel, wenigstens eine Classe derselben, als *δυνάμεις* Gottes betrachtet, d. h. als mit eigenthümlichen Kräften ausgestattete persönliche Creaturen, durch welche Gott Wunder im Bereiche der Natur bewirkt, und welche er somit gleichsam „zu Sturmwinden und Feuerflammen macht," insofern er sie sich gleichsam in solche Naturerscheinungen incorporiren läßt. Es ist eine Aussage der h. Schrift von ungemeiner speculativer Wahrheit, daß die Naturwunder, z. B. die Blitze und Posaunentöne auf Sinai, nicht unmittelbar und unvermittelt von Gott dem weltregierenden geschaffen, sondern auf seinen Willen durch eigens hierzu befähigte höhere Geschöpfe hervorgerufen sind. Diese Stellung nehmen die Engel ein; sie sind da, um vor den Augen eines noch rohen Volks schreckende Naturwunder zu bewirken. Diesen Gedanken fand der Verf. in jener Stelle der LXX kurz und bündig ausgesprochen, und durfte sich vor seinen, die LXX brauchenden Lesern ebenso gut darauf berufen, als wir uns vor einer, Luther's Bibelübersetzung gebrauchenden Gemeinde auf jenen Ausspruch von dem Trotz und der Verzagtheit des Menschenherzens berufen dürfen.

Im achten Vers ist *πρός* natürlich ebenso zu nehmen, wie V. 7, also nicht als Bezeichnung einer Anrede, sondern in der Bedeutung: in Bezug auf. Es kann also mindestens aus der Präposition *πρός* nicht gefolgert werden, der Autor habe die Stelle Ps. 45, 7—8 als eine direkte Anrede an den Sohn Gottes betrachtet. In Bezug auf den Sohn Gottes sind die Worte Ps. 45, 7 f. gesagt. Wiefern, wird uns die Betrachtung der Stelle in ihrem ursprünglichen Zusammenhange lehren.

Der 45ste Psalm ist ein carmen epithalamium auf die Vermählung eines Königs mit einer ausländischen Königstochter, wie sich aus V. 11—12 ergiebt, und zwar ist nach V. 2 dies Carmen dem Könige dargebracht von einem seiner Unterthanen. Den Psalm für eine direkte Weissagung auf Christus zu halten, ist nicht die leiseste Veranlassung da. Und da die Ueberschrift den Psalm offen ein Lied der Minne שִׁיר־יְדִידֹת nennt, so wird

sie wohl alten Ursprungs seyn, wird nicht erst der nachexilischen Zeit entstammen, wo man bereits anfing, in den Psalmen mehr als solche menschliche Beziehungen zu sehen. Die Ueberschrift schreibt den Psalm dem Korach, dem Zeitgenossen Davids und Salomo's, zu. Aber auch abgesehen von dieser Ueberschrift paßt der Psalm auf keinen andern König so gut als auf Salomo. Jene Hoffnung auf ewige Bestätigung des Thrones kehrt (V. 7) wieder, welche wir bei David (2 Sam. 7 und Ps. 2) gefunden haben; der besungene König wird als sehr reich geschildert; er hat nach V. 9 Elfenbeinpaläste, wie Salomo nach 1 Kön. 7; er hat Gold von Ofir (V. 10), wie Salomo nach 1 Kön. 9, 28; die Tochter Tyrus, d. h. nach Analogie von בַּת־צִיּוֹן die Stadt Tyrus*), beglückwünscht ihn (V. 13), und Salomo stand mit Tyrus in engem Bündniß (1 Kön. 7); auch die Wahl einer fremden Königstochter kam bei Salomo nicht nur überhaupt vor (vgl. Hohesl.) — das könnte auch bei späteren Königen der Fall gewesen seyn — sondern konnte bei Salomo noch am ersten entschuldigt werden, während späterhin ein eine solche gesetzwidrige Vermählung feierndes Lied schwerlich Aufnahme in die Sammlung heiliger Lieder würde gefunden haben. Schon gegen Jesabel erhob sich die Prophetie in ihrer ganzen Majestät; gegen Amazia (1 Kön. 14, 19 ff.) und spätere Könige bildete sich im Interesse der Theokratie ein mächtiges Tribunat. — Freilich wollte man V. 17 einen Zug finden, der auf Salomo nicht passe. Die Worte: „Statt deiner Väter werden deine Söhne seyn" (d. h. diese werden deine verstorbenen Ahnen reichlich ersetzen) sollen auf Salomo nicht passen, da nur ein einziger Vorfahre desselben die Krone getragen. Wir könnten versucht seyn, V. 17 deshalb so zu erklären: „den Mangel an Ahnen werden deine Söhne ersetzen;" doch ist es nicht wahrscheinlich, daß der Dichter auf diesen Mangel sollte hingewiesen haben. In der That haben wir auch diese Aushülfe nicht nöthig. An Ahnen hatte Salomo in der That keinen Mangel; hatte auch nur der letzte derselben eine Krone getragen, so war dies nach damaligen Begriffen sicher kein Defekt an Ehre; wir ersehen vielmehr schon

---

*) Hitzig will freilich unter der Tochter Tyrus die Prinzessin Jesabel verstanden wissen, welche jedoch aus Sidon war.

allein aus dem zur Verherrlichung des Hauses David geschriebenen Buche Ruth, wie freudig man die wirklichen, wenn auch in bescheidener Stellung lebenden Ahnen Davids und Salomo's als solche anerkannte. Der Dichter konnte also ganz wohl den Gedanken aussprechen, daß der Ruhm der Ahnen Salomo's durch den seiner Nachkommen würde erreicht und noch überstrahlt werden.

Wie sind nun die hebräischen Worte Ps. 45, 7 f. zu *übersetzen*? Von V. 3 bis V. 10 wird durchgehends Salomo, von V. 11 an durchgehends seine Braut angeredet; es ist also zuvörderst kein Anlaß da, die Worte V. 7 כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד für ein zwischeneingeschobenes Stoßgebetlein an Gott zu halten; sondern auch diese Worte werden zur Anrede an Salomo gehören. Wie unpassend wäre es doch gewesen, wenn der Dichter den ewigen Thron Gottes dem Throne Davids als einem nicht-ewigen gegenübergestellt hätte! — Ferner ist auch klar, daß man nicht mit *Gesenius*, *Olshausen* u. a. übersetzen darf: „Dein göttlicher Thron." Selbst wenn die Worte lauteten כִּסֵּא אֱלֹהֶיךָ (nach Analogie von הַר־קָדְשִׁי), so würde jene Uebersetzung noch unnatürlich seyn, und die andere: „der Thron deines Gottes" näher liegen. Die Worte כסאך אלהים aber können *schon sprachlich betrachtet* nicht heißen: dein göttlicher Thron (dies würde heißen müssen כסאך כסא אלהים), sondern nur: *dein Thron, du Gott*. Nun scheint zwar 3 Mos. 26, 42 (nach *Gesenius*' Erklärung) ein Fall vorzukommen, wo der *Genitiv* sich unmittelbar an das *Nomen mit Suffix* anschließt (אֶת־בְּרִיתִי יַעֲקוֹב, meines Jakobsbundes); allein dort ist יעקוב von vornherein nicht *Eigenschaftsgenitiv*, sondern *adverbialer Akkusativ der Beziehung*, und die Beziehung eines *von Gott mit* Jakob geschlossenen Bundes ist von vornherein eine andere, als die eines einem König *angehörenden* Thrones *von göttlicher Herrlichkeit* es wäre; sodaß jene Stelle für die unsere nicht die geringste Analogie darbietet. Gesetzt aber, diese Analogie wäre von Seiten der Grammatik wirklich da, so ist es ja überhaupt gegen den Sinn und Geist der hebräischen Sprache, אלהים als einen Eigenschaftsgenitiv zu brauchen, und den Gottes- oder Göttlichkeitsbegriff in heidnischer Weise zu dem Begriff creatürlicher Herrlichkeit zu verflachen und zu entwürdigen.

Der moderne Pantheismus redet wohl von einer göttlichen Gegend oder einer „gottvollen" Oper; der Keuschheit des israelitischen Monotheismus waren dergleichen heidnische Fadheiten fremd.

Dagegen war es dem Geiste Israels nicht fremd, Personen, welche als Beauftragte und Stellvertreter Gottes dastanden, mit dem Worte אלהים (als Sing.) oder האלהים (als Plur.) — nicht aber mit האלהים als Sing. — zu bezeichnen (vgl. Ps. 89, 27; 73, 15 u. s. w.), nicht weil sie als Creaturen Gotte gleich, sondern weil sie in ihrem Verhältniß zu ihren Untergebenen mit göttlicher Autorität bekleidet sind. Vollends gut konnte dies vom „Samen Davids," Salomo, gesagt werden, namentlich in dem Augenblicke, wo auf jene nathanische Weissagung von der ewigen Bestätigung seines Thrones verwiesen wird.

Der Psalmist fährt nun nach jenen Worten fort: „Ein Scepter der Gerechtigkeit (εὐθύτης = מִישׁוֹר, in der LXX öfters) ist das Scepter deiner Herrschaft; du hast geliebet Gerechtigkeit, und gehasset Unrecht. Deshalb hat dich, o Gott, dein Gott gesalbet mit Oel der Freude, mehr denn deine Genossen." Mit den Genossen können nicht die Hofbeamten des Königs gemeint seyn; denn daß der König über seine Hofbeamten an Glück und Herrlichkeit erhaben ist, dies findet und fand nicht bloß bei gerechten, sondern bei allen, auch ungerechten Königen statt, und konnte mithin vernünftiger Weise nicht als besondere Segensfolge der Gerechtigkeit Salomo's dargestellt werden. Am wenigsten kann man mit Olshausen u. a. bei den μετόχοις an die — Engel denken; auf diese kann weder der Psalmist, noch unser Verf., wenn er anders bei Sinnen war, dies Wort bezogen haben; wir werden uns auch bald überzeugen, daß der Vergleichungspunkt zwischen dem Messias und den Engeln in ganz anderen Worten des Citates liegt. Die Genossen sind vielmehr offenbar die Genossen der gleichen, nämlich königlichen Würde, die übrigen Könige; seiner Gerechtigkeit wegen (dies ist der Gedanke des Psalmisten) habe Salomo mehr Freude, Glück und Herrlichkeit empfangen als irgend ein anderer König der Erde. — Die Salbung mit Freudenöl ist nämlich nicht von der Salbung zum König oder Propheten oder gar von der Salbung mit dem heil. Geist überhaupt, wie Olshausen will, zu verstehen, sondern der bildliche Ausdruck ist hergenommen von der bekannten

Sitte, bei Freudenfesten sein Haupt zu salben (5 Mos. 28, 40; Ps. 23, 5; 92, 11; Matth. 6, 17), und „mit Freudenöl gesalbt seyn" heißt hiernach soviel, wie: mit Freude und Glück gesegnet seyn. — Daß אלהים im achten Verse des Psalms wieder Vokativ ist, geht nicht etwa bloß aus der Analogie des siebenten Verses hervor, sondern ergiebt sich selbständig, und dient vielmehr der richtigen Uebersetzung von V. 7 zu weiterer Bestätigung. Unmöglich kann אלהיך Apposition zu אלהים seyn; selbst in einer vokativischen Anrede wäre eine solche Zusammenstellung dem Geiste der hebräischen Diktion fremd; vollends hier, im Nominativ- oder Subjektsverhältniß, wäre eine solche Redundanz um so unerträglicher, als eine solche Emphase hier ganz ohne Zweck und Anlaß stehen würde. Ganz richtig hat also die LXX אלהים als Vokativ, und אלהיך als Subjekt aufgefaßt. Daß אלהים keinen Artikel hat, erklärt sich eben daraus, daß es nicht Anrede an Gott, den einen, bestimmten, bekannten, sondern Anrede an einen Menschen ist.

So ist nun die wiederholte Anrede אלהים an Salomo dicht neben der Benennung Jehovahs als אלהים allerdings höchst bedeutungsvoll. Der Dichter nennt ihn so nicht aus Schmeichelei, sondern in dem theokratischen Gefühl, daß die Herrschaft Gottes über Israel eben in der Herrschaft des Gesalbten Gottes über Israel zur Erscheinung kömmt. Es liegt darin der Gedanke, daß der theokratische König der Vollzieher des Willens Gottes in Israel ist. —

Wie wendet nun unser Verfasser diese Stelle an? Er sagt nicht, daß diese Psalmworte im Sinn ihres Autors eine Anrede an Christum seyen (vgl. das über πρός Bemerkte), wohl aber, daß sie auf Christum gesagt seyen, eine Beziehung auf ihn erlitten. Dem Salomo wurde jene erhabene Würde und Stellung zugeschrieben, weil und sofern sein Scepter ein Scepter der Gerechtigkeit war, weil und sofern er Gerechtigkeit lieb hatte und den Willen Gottes seinen Willen seyn ließ. Der Psalmist schaut also den Salomo an als das Ideal eines theokratischen Königs, wie solches 2 Sam. 7 entworfen und Ps. 2 in Hoffnung weitergebildet war. Insoweit als Salomo wirklich den Willen Gottes zu seinem Willen machte, insoweit konnte er gelten für den dem David verheißenen זרע, insoweit konnte ihm

das Prädicat אלהים beigelegt werden. In seinen ersten Regierungsjahren war es wirklich möglich und begreiflich, daß man die Verheißung Nathans 2 Sam. 7 und die Hoffnung Davids 2 Sam. 7 und Ps. 2 in Salomo glaubte in Erfüllung gehen zu sehen, und des Wortes Davids, daß der Herr „von Fernem, Künftigem" geredet habe, vergaß. (Glaubte man doch unter Constantin den Anbruch des tausendjährigen Reiches vor sich zu sehen!) Aber bald genug zeigte sich, wie sehr man sich geirrt, wie weit Salomo von der treuen Vollziehung des Willens Gottes abirrte. In dem Grade nun, als jener Psalm — als Loblied auf Salomo — sich als aus menschlichem Irrthum hervorgegangen erwies, hörte derselbe nicht etwa auf, prophetisch zu seyn; sondern nun **wurde** er erst zur Weissagung. Es zeigte sich, daß die unter Leitung des heiligen Geistes darin geschilderten Ideale erst in der **Zukunft** ihre Erfüllung finden würden. Das Ideal des gerechten Königs, der den Willen Gottes absolut erfüllt, und dem deshalb das Prädicat אלהים wahrhaft zukömmt, und dessen Herrschaft ewiger Bestand verliehen wird, ist in Salomo nur höchst unvollkommen, vollkommen erst in Christo Jesu erfüllt. So sind jene citirten Worte *πρὸς τὸν υἱὸν* gesagt. Im Sinn ihres menschlichen Autors sind sie weder eine direkte, noch eine indirekte Weissagung auf Christum; aber das Objekt, von dem sie handeln, Salomo, war eine Thatweissagung auf Christum, ein Typus und Vorbild, und insofern jene Worte die typisch-ideale, nicht die menschlich-unvollkommene Seite an Salomo darstellen, sind sie im Sinne des heil. Geistes allerdings selbst eine Weissagung auf unsern Heiland.

Fragen wir nun endlich, inwiefern in jener Aussage des Psalmisten **ein Beweis der Erhabenheit des Messias über die Engel** liege. Dreierlei wird von dem Ideal eines theokratischen Königs, also dem Messias, ausgesagt: a) er ist אלהים; seine Autorität ist die Autorität Gottes selbst; b) seine Herrschaft ist endlos; c) beides findet statt, weil er den Willen Gottes vollkommen vollzieht. In dieser dreifachen Beziehung steht der vollkommene theokratische König, also (was für die Leser des Hebräerbriefes nicht erst eines Beweises bedurfte:) Christus, über den Engeln. Er ist **die absolute Offenbarung Gottes und somit selbst Gott**; die **Engel sind nur Diener**. Er

ist König eines unvergänglichen Reiches; die Engel richten nur momentane Befehle aus; er herrscht in sittlicher Weise, als Gründer eines Reiches der Gerechtigkeit, und seine ganze Würde als Messias gründet sich unmittelbar auf sein sittliches geistiges Verhältniß zu den Menschen; die Engel sind nur Vermittler äußerlicher Naturerscheinungen, durch die ein rohes unempfängliches Volk erzogen werden soll.

Vers 10—12. Wie V. 8 f. mit V. 7 durch die Worte *πρὸς δὲ τὸν υἱὸν* verbunden ist, so ist V. 10 nun mit V. 8 f. auf noch engere Weise durch ein bloßes *καὶ* verbunden, und in der That werden wir bald sehen, daß die beiden Glieder V. 8—9 und V. 10—12 zusammengenommen das Gegenglied zu V. 7 bilden.

Auch hier aber betrachten wir fürerst die citirte Stelle, Ps. 102, 26—28, in ihrem ursprünglichen Sinn und Zusammenhang. Die Worte als solche haben keine Schwierigkeit; die LXX hat dieselben richtig wiedergegeben, und der Verfasser folgt der LXX. Auch der Sinn der Worte ist klar. Aber es kehrt nur allein die Frage zurück, wiefern denn diese, offenbar von Gott handelnden Worte etwas für die Erhabenheit des Sohnes über die Engel beweisen können. — Die Annahme, daß der Verf. des Hebräerbriefes irrthümlicherweise, d. h. aus völliger Unbekanntschaft mit dem Context, dem er die Stelle entnahm, jene Worte für eine an Christum gerichtete Anrede gehalten hätte, ist allzu plump, um sich uns empfehlen zu können. So kindisch muß man sich denn doch den Verfasser des Hebräerbriefes nicht denken, daß er ohne allen Anlaß Worte, die von Gott handelten, so angewendet hätte, als handelten sie vom menschgewordenen Sohne Gottes. Eine so plumpe Ungeschicklichkeit würde wohl wenig Glück gemacht haben; man darf ja doch wahrlich nicht vergessen, daß seine Leser in einem gewissen Sinn auch seine Gegner waren, und schwerlich sich durch schlechte und haltlose Argumente von ihrer eingewurzelten Ueberschätzung des alten Bundes und alttestamentlichen Israels würden haben abbringen lassen. Es ist aber jene Annahme um so unstatthafter, da der Verf. alle diese Stellen offenbar nicht aus dem Gedächtnisse citirt, sondern aus seiner LXX sorgfältig herausgeschrieben hat, sodaß

er über den ursprünglichen Context derselben unmöglich im Unklaren seyn konnte. Ueberhaupt aber ist es eine sehr oberflächliche und seichte Ansicht, welche die Benutzung a. t. Stellen im neuen Testamente so ohne weiteres mit dem exegetisch-dogmatischen Beweisverfahren der Rabbinen in Parallele stellt! Die Apostel und apostolischen Männer haben wahrlich in ihren Briefen eine solche Freiheit von der Tradition jüdischer Geistesbewegung, eine solche Originalität und Jugendkraft neuen Lebens, eine solche Feinheit und Tiefe psychologischer und historischer Anschauung an den Tag gelegt, und der ganze Lehrbegriff der Christenheit hat sich dem alten vertrockneten antimessianischen Judenthum in solcher Neuheit und prinzipiellen Ursprünglichkeit gegenübergestellt, und erscheint so durchweg als ein fundamentaler Neubau, gegründet auf die tiefsten Tiefen alttestamentlicher Offenbarung, und so ganz und gar nicht als ein bloßer Weiterbau des pharisäisch-rabbinischen Pseudojudenthums: daß es schon hiernach wunderlich wäre, wenn dieselben apostolischen Männer gerade in der Auslegung a. t. Stellen sich in Abhängigkeit von der jüdischen Exegese und hermeneutischen Methode gehalten hätten. In der That aber steht die apostolische Exegese des alten Testamentes zu der jüdisch-rabbinischen in dem schneidendsten Gegensatze, sodaß man sich einen schärferen, diametraleren Unterschied kaum denken kann. Bei der rabbinischen Hermeneutik sind es immer die einzelnen Wörter, geflissentlich aus dem Zusammenhange losgelöst, aus welchen Folgerungen — willkührliche natürlich — gezogen werden. Die Rabbinen statuiren z. B., wenn der Mensch drei Tage im Grabe liege, würden seine Eingeweide ihm aus dem Leibe gerissen und in des Todten Angesicht geschlagen; denn — es heiße Mal. 2, 3: „ich will den Koth eurer Feiertage euch in's Angesicht werfen." (Sepher joreh chattaim, num. 66.) Ja der spätere Rabbinismus kam, aber in direktester Consequenz dieses willkührlichen Verfahrens, dahin, sogar aus einzelnen Buchstaben Folgerungen zu ziehen. Man lehrte z. B. die Seelenwanderung, und daß die Seelen der Männer immer wieder in Männer führen; so sey der Lebensodem Kains in den Jethro, sein Geist in den Korah, seine Seele in den Aegypter (2 Mos. 2, 12 ff.) gefahren; denn 1 Mos. 4, 24 stehe geschrieben יקם קין, י, ק und ם seyen aber die Anfangs-

buchstaben von Jethro, Korah und מצרי. (Jalkut rubeni, num. 9.) Ueberall liegt hier die ächt pharisäische Voraussetzung zu Grunde, daß der Buchstabe als solcher das Bedeutungsvolle sey. Die neutestamentlichen Schriftsteller dagegen ziehen — in Betreff von Hebr. 1, 6—9 haben wir uns bereits davon überzeugt, und werden uns fort und fort davon überzeugen — alle ihre Beweise aus dem Geiste der in ihrem Zusammenhang betrachteten Stellen. Gerade aus den Buchstaben der citirten Stellen folgt nichts! Ps. 45 war von den Engeln mit keiner Silbe die Rede! Wenn der Verf. nun jene Stelle dennoch angeführt hat, als Beweis, daß der Messias über den Engeln stehe, so hat er dabei, wie wir gesehen haben, nothwendig auf eine sinnige Betrachtung der Stelle seitens seiner Leser, auf eine nachdenkende, logische Vergleichung der Stelle mit der Stelle Ps. 104, 4 gerechnet, und erst aus einer solchen sinnigen Auffassung und Erlauschung der objektiv in beiden Stellen liegenden Beziehungen und Gedanken ergiebt sich die Beweiskraft derselben.

Sein Verfahren beruht ja überall nicht darauf, Stellen, wo die Wörter „Sohn" und „Engel" vorkommen, zusammenzusuchen, und dann willkührlich auszulegen — so würden es die Rabbinen gemacht haben — sondern die wichtigsten Stellen, in denen das messianische Heil (der Sache nach, wenn auch noch gar nicht unter dem Namen des „messianischen") geweissagt wird, anzuführen, und die Idee dieses Heiles daraus zu entwickeln. So ist es V. 7—12 sein einfacher und tiefer Grundgedanke, zu zeigen, daß, während die Engel von Gott als dienende zu momentanen Naturerscheinungen benutzt werden, das messianische Heil dagegen immer dargestellt werde a) als Erhebung des Menschen, des theokratischen Königs, unmittelbar zu Gott empor, b) als unmittelbare rettende That Gottes selbst, d. h. mit einem Worte c) als ein unmittelbares Verhältniß Gottes zu den Menschen, ohne dazwischentretende Engelsvermittelung. Diese Idee des messianischen Heiles liest er in jenen Psalmaussprüchen, nicht aber trockne äußerliche Aussprüche über die Person Christi.

In V. 8—9 lag das bedeutsame Moment, daß der wahre theokratische König, wo seine Erhabenheit geschildert wird, nicht

etwa das Prädicat „Engel,“ sondern das Prädicat אלהים erhält. Er tritt, ohne Vermittelung eines Engels, eines מלאך י״י, in unmittelbare solidarische Einheit mit Gott selbst. Ist nun V. 8—9 von der Heilsthätigkeit eines Menschen, der Gott gleich ist, die Rede, so dürfen wir von vornherein erwarten, V. 10—12 werde als Gegenstück eine Stelle angeführt werden, wo das messianische Heil als eine unmittelbare und nicht durch Engel vermittelte That Gottes an den Menschen geschildert wird. Denn das ist eben der Unterschied zwischen der mosaischen Oekonomie des Gesetzes und der messianischen Oekonomie des Heiles: a) in der Gesetzesökonomie ist der Mensch, Moses, Gottes Knecht, tritt aber mit Gott selbst noch in keine unmittelbare Berührung, sondern nur mit der Erscheinungsform Gottes im במלאך י״י; in der messianischen Oekonomie dagegen ist der theokratische König selbst אלהים, mit Gott in solidarischer Einheit, von Engelsvermittelung keine Rede; b) in der mosaischen Oekonomie wirkt Gott auf die Menschen ein durch Engel; in der messianischen wirkt Gott unmittelbar und direkt auf die Menschen, ohne dabei der Engel zu bedürfen. — Diesen letzteren Gedanken müssen wir, wie gesagt, in V. 10—12 durch ein Citat belegt zu sehen erwarten.

Sehen wir nun den Psalm darauf an. Er ist ein Klagelied, eine תְּפִלָּה לְעָנִי, und nach V. 14 im Exil gedichtet, und man sieht aus V. 14 (אַתָּה תָקוּם תְּרַחֵם צִיּוֹן), daß der Dichter nicht ein individuelles Leiden, sondern das Unglück seines Volkes bejammert, obwohl er dasselbe in individualisirter, lyrischer Form, als sein Leiden, darstellt. Nachdem er V. 2—12 sein, d. h. eben des Israeliten und der Israeliten Elend geschildert hat, appellirt er V. 13 auf die Beständigkeit und Ewigkeit Gottes. Es versteht sich, daß hier nicht von der Ewigkeit als metaphysischer Eigenschaft, nicht von der Unveränderlichkeit Gottes als des immateriellen Geistes die Rede ist, sondern von der Beständigkeit Jehovahs in seinen Thaten, in seiner Beziehung zu Israel, mit einem Worte: von der göttlichen Bundestreue. Auf sie begründet er V. 14 die Folgerung, Gott solle sich Zions wieder erbarmen, dann würden die Heiden und ihre Könige ihn fürchten (V. 15), und man werde (V. 19) den kommenden Geschlechtern von der Rettungsthat Gottes erzählen, daß nämlich

(V. 20) Gott vom Himmel herabgesehen und (V. 21) das Geschrei der Gefangenen gehört habe. Es ist also hier von der Rettung aus dem Exil die Rede, mithin von der messianischen Zeit. Die vorexilischen Propheten hatten ja den Messias dargestellt als den Erlöser aus dem Exil; erst gegen Ende des Exils ward es dem Daniel geoffenbart, daß der Messias nicht sofort nach den von Jeremias vorausgesagten 70 Jahren des Exils im engern Sinn, sondern erst nach 70 Jahrwochen kommen werde; d. h. eben, daß der wesentlich-exilische Zustand des Unterjochtseyns durch Heiden sich auch nach der localen Rückkehr nach Canaan noch forterstrecken werde 70 Jahrwochen lang. Der 102te Psalm kennt diesen Unterschied zwischen einem Exil im engeren und einem exilischen Zustand im weiteren Sinne noch nicht; der Psalmist bittet einfach um den baldigen Eintritt der verheißenen Zeit des Heiles und der Rettung, jener Rettung, die, als sie wirklich erschien, Luk. 1, 68 wörtlich ebenso bezeichnet wurde, wie sie Ps. 102, 20 bezeichnet worden war, als ein „Herabsehen Gottes auf sein Volk."

V. 25 am Schlusse des Psalms wird die Bitte noch einmal kurz zusammengefaßt in die Worte: „Tödte mich nicht in der Mitte meiner Tage" (ehe ich die Rettung des Volks erlebt habe), „von Geschlecht zu Geschlecht währen deine Jahre." Auch hier wird die Bitte um Rettung motivirt durch Erinnerung an die Unveränderlichkeit Gottes, in der hier neben dem Moment der Bundestreue auch das der Größe liegt. Darauf folgen nun jene Worte: „Du hast im Anfang (לפנים, κατ᾽ ἀρχὰς) die Erde gegründet, und deiner Hände Werk, die Himmel. Sie werden untergehen, du wirst bleiben" u. s. w. Der Grundgedanke ist hier also der, daß die Hoffnung des verheißenen messianischen Heiles sich allein auf Gott, und nicht auf irgendwelche creatürliche Hülfe gründe. Ausdrücklich wird betont, daß auch die Himmel und himmlischen Wesen der Zeit und dem Wechsel unterworfen sind, und auf ihnen nicht die Hoffnung des messianischen Heiles beruhen könne.

So finden wir denn hier in der That genau und ausdrücklich den Gedanken ausgesprochen, den wir erwarten mußten. V. 8 f.: Das messianische Heil, sofern es als That eines Men-

schen, eines Gesalbten, des „Samens Davids" erscheint, ist schon nach den Weissagungen des alten Bundes hocherhaben über Engeloffenbarungen, ist unmittelbar göttlich, ewig, innerlich. V. 10—12: das messianische Heil, sofern es als rettende That Gottes erscheint, ist schon nach der Erwartung des alten Bundes eine unmittelbare That Gottes allein, deren keine Creatur, auch keine himmlische, fähig ist.

So tritt der Sohn auch V. 10—12, ähnlich wie V. 8—9, in einen dreifachen Gegensatz zu den Engeln V. 7. a) Das messianische Heil ist eine That der ewigen Treue Gottes selbst, nicht einer Creatur. b) Es ist ewig, nicht wandelbar. c) Es beruht auf einem sittlichen Verhältniß Gottes zu den Menschen, auf der Treue Gottes; nicht auf einem Verhältniß zur Natur.

Schließlich sehen wir also, daß V. 8—9 und V. 10—12 die zwei einander parallelen Glieder sind, die zusammengenommen erst den vollen Gegensatz gegen V. 7 bilden.

Vers 13 bildet nun den Schlußstein der ganzen Argumentation. Blicken wir auf den Gang derselben zurück. Die neutestamentliche Offenbarung Gottes im Sohne war der alttestamentlichen durch die Engel als die absolute der relativen gegenübergestellt (V. 4), und die Absolutheit abgeleitet 1) aus dem Namen *υἱός*, der dem verheißenen Messias, keinem aber unter den Engeln, im a. Test. beigelegt werde (V. 5); 2) daraus, daß, wo die (messianische) Rettungsthat Gottes, d. h. des *πρωτότοκος*, geweissagt werde, den Engeln bloß das Geschäft anbetender Zuschauer zukomme (V. 6), 3) V. 7—12 aus der Unmittelbarkeit der Vereinigung Gottes mit den Menschen im messianischen Heil, aus dessen ewiger Dauer und seiner religiös-geistigen Natur (indem es auf dem Wechselverhältniß menschlicher Gerechtigkeit V. 8—9 und göttlicher Treue V. 10—12 beruhe). — Es war V. 8—9, sowie V. 10—12 gezeigt worden, wie eine Erhebung des Menschen unmittelbar zu Gott hinauf und eine Gnadenthat Gottes unmittelbar am Menschen, ohne Engelvermittelung, schon im a. Test. als die Grundzüge des messianischen Heiles hingestellt würden. Diese Unmittelbarkeit wird nun V. 13 noch einmal mit einer a. t. Hauptstelle belegt, worin sie am allerklarsten ausgesprochen war. Der Mes-

sias, hieß es, solle auf Gottes Thron sitzen und an der göttlichen Herrschaft Theil nehmen. Dergleichen wird nirgends einem Engel zugestanden.

Das Citat ist aus Ps. 110, 1. Diesen Psalm als messianische Weissagung zu fassen, will Bleek schon darum nicht leiden, weil der davidischen Zeit die Hoffnung eines persönlichen Messias ferne gewesen. Nach dem zu V. 5 Bemerkten bedarf dieser Einwurf keiner weitern Widerlegung. Mit Recht hat auch Tholuck (Hebräerbr. Beilage I, S. 10) auf 2 Sam. 23, 1 ff. aufmerksam gemacht, jenen Wahlspruch Davids, worin sich eine so bestimmte Erwartung eines bestimmten Nachkommen ausspricht, der die Verheißung Nathans 2 Sam. 7 erfüllen würde. Daß wir auch Ps. 110 einen Erguß jener auf 2 Sam. 7 gegründeten Hoffnung vor uns haben, sollte nicht mehr bezweifelt werden. Wir bedürfen der Berufung auf den Ausspruch Christi Matth. 22, 42 ff. keineswegs; könnte und dürfte man dort, ohne gegen den gesunden Menschenverstand anzustoßen, selbst denen beipflichten, welche dort nicht Jesu ernstliche Meinung zu finden wähnen, sondern ihn halb im Scherz die Pharisäer bloß ad absurdum führen lassen — dürften wir dies, so würde dennoch die davidische Abfassung und messianische Bedeutung des 110ten Psalms durch sich selbst feststehen. In eine nachdavidische Zeit paßt die merkwürdige Anschauung eines melchisedek=artigen Priesterkönigs gar nicht mehr. Die späteren Könige standen theils in feindlichem Verhältniß zu Priesterschaft, Cultus, Theokratie und Jehovahdienst, theils, wenn sie, wie z. B. Hiskia und Josia, in friedlichem, freundlichem Verhältnisse dazu standen, zeigten sie dies gerade dadurch, daß sie in die Rechte und Geschäfte der Priester nicht eingriffen; der Versuch des sonst frommen Usia, priesterliche Funktionen mit den königlichen zu verbinden, ward vom Herrn selbst mit der Krankheit des Aussatzes bestraft. In einer solchen Zeit konnte ein solcher Psalm mit der harmlosen, nicht näher bestimmten und begrenzten Anschauung eines Priesterkönigs nicht gedichtet werden. Priesterliche Würde mit der königlichen zu vereinen, war damals so wenig ein Lob für einen König, als es von Kaiser Heinrich IV. an ein Lob für einen Kaiser war, Bischöfe und Päpste zu investiren. Wie dies dagegen unter Karl dem Großen, ja allenfalls noch unter Hein=

rich III. ein Lob war, so war auch jenes unter David noch ein Lob, unter David, dem Schutzherrn des Hohepriesterthums gegen Saul, dem geliebten Mann Gottes, dem gegenüber die Priester zu einer ängstlichen Verwahrung ihrer Rechte keinen Anlaß hatten, weil sie böswillige Eingriffe in dieselben bei der Gesinnung des Königs nicht zu fürchten hatten. Die Entstehungszeit des Psalms haben wir also in der Zeit Davids zu suchen. — Was den Inhalt betrifft, so haben moderne Exegeten den Psalm für ein Loblied auf David, gesungen von einem seiner Unterthanen, gehalten. Die ersten Worte fügen sich dieser Erklärung: „Der Herr (Gott) sprach zu meinem Herrn (dem Könige)." Allein sogleich die folgende Rede Gottes paßt nicht mehr auf David. Daß Salomo als der theokratische Herrscher, namentlich wo er als der ideale זרע דויד und Vollstrecker des Willens Gottes auf Erden angeschaut wird, das Prädicat אלהים erhält, ist begreiflich. Daß aber ein Israelit von einem Sitzen Davids auf Gottes Thron geredet haben sollte, ist unbegreiflich; denn der Thron Gottes war, wie wir aus Ps. 11, 4; 33, 14 u. a. wissen, im Himmel*); ein Sitzen auf Gottes Thron paßte selbst bei der kühnsten Hyperbel auf David nicht. Noch weniger würde V. 4 auf David passen, wonach Jehovah dem Könige, von dem V. 1 ff. die Rede ist, geschworen haben soll, er solle Priester und König zugleich seyn und zwar לְעוֹלָם. Wann wäre je dem David solches verheißen worden?! Bleek meint, es sey keine Spur da, daß sich der Psalm auf Künftiges beziehe; aber bezieht sich denn V. 1 (נְאֻם י״י) und V. 4 (נִשְׁבַּע י״י וְלֹא יִנָּחֵם) nicht deutlich genug auf eine gegebene Weissagung und zwar (ולא ינחם fut.) auf eine noch unerfüllte?! Möglicherweise könnte eine auf Davids eigne künftige Schicksale bezügliche Weissagung gemeint seyn; eine solche und von solchem Inhalt wird man aber schwerlich finden. Nirgend anders vielmehr haben wir das Ps. 110 erwähnte נְאֻם י״י zu suchen, als eben in jener uns längst bekannten nathanischen Weissagung 2 Sam. 7, und

*) Der Gnadendeckel über der Bundeslade, welcher das anklagende Zeugniß (die zehn Gebote) vor den Blicken Gottes verbirgt, wird zwar in Luthers Uebersetzung, nirgends aber im Urtext, als ein Stuhl oder Thron Gottes bezeichnet.

dort wird nicht von David, sondern, in ausdrücklichem Gegensatze zu ihm, von seinem Samen zweimal hinter einander gesagt: וַהֲכִינוֹתִי אֶת־מַמְלַכְתּוֹ V. 12, und: וְכוֹנַנְתִּי אֶת־כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ עַד־עוֹלָם, David zwar soll sterben, aber sein Same soll ewiglich herrschen. Hier finden wir also auch die Worte עד־עולם Ps. 110, 4 wieder. Und schon bei V. 5 unseres Kapitels haben wir uns überzeugt, daß, obwohl Nathan vom זרע collektivisch geredet hatte, David dennoch die Erfüllung dieser Verheißung nicht anders als von Einem bestimmten Individuum aus seiner Nachkommenschaft erwarten konnte und erwartet hat. (Damit fällt von selbst der Einwurf Bleeks, die Idee eines persönlichen Messias sey der davidischen Zeit fremd gewesen.) Auch die übrigen Elemente von Ps. 110, 4 finden 2 Sam. 7 ihre Erklärung. Nathan hatte dem David eröffnet, er sey nicht berufen, dem Herrn ein Haus zu bauen; er sey bloß zum Regenten berufen; aber sein Same nach ihm solle dem Herrn — und der Herr wolle ihm ein Haus bauen. Wenn nun der Same Davids in höherem, herrlicherem Maaße das thun sollte, was in geringerem Maaße die Erbauer der Stiftshütte gethan hatten, so konnte dies gar wohl als eine Verbindung priesterlich-kirchlicher Funktionen mit staatlichen betrachtet und in der poetischen Sprache der Lyrik als eine Art von Melchisedeksherrschaft dargestellt werden. Wenn aber der Same Davids vom Herrn selber ein Haus gebaut erhalten und endlos עד־עולם herrschen soll, so ist er damit auf Gottes eignen Thron erhoben; Gott hat ihm sein Haus und seinen Thron, er hat Gotte dessen Haus gebaut; beider Herrschaft ist so endlos und unbeschränkt, und fällt also in Eine zusammen.

Ist nun David nicht das Objekt des 110ten Psalms, so kann und wird er vielmehr das dichtende Subjekt, d. h. der Autor, des Psalms seyn. Denn bei welchem anderen Individuum der davidischen Zeit dürften wir eine solche Entwickeltheit der messianischen Hoffnung voraussetzen, als eben bei jenem Könige, der die, uns bereits bekannten, Gebete 2 Sam. 7, 18—29 und Kap. 23, 1 ff. gesprochen hat? —

Diese Psalmstelle citirt nun unser Verfasser. Kein Engel, sondern ein Mensch ist erwählt zur unmittelbaren Einheit des Herrschens mit Gott, zur absoluten Herrschaft über alle Feinde,

über die ganze Welt. Die Engel dagegen sind, wie der Verf. Vers 14 rekapitulirend und auf V. 7 zurückblickend sagt, nur dienende Geister, λειτουργικὰ πνεύματα; sie sind nur da um derer willen, die das Heil selbst zum Erbe zu empfangen bestimmt sind. Nicht die Engel sind zur Einheit mit Gott berufen, sondern der Mensch. In diesem präcisen Gegensatze findet die ganze Gedankenreihe ihren Schluß.

Paränetisches Zwischenstück.

(Kap. 2, 1—4.)

Kap. 2, 1—4 knüpft nun der Verfasser sogleich eine praktische Nutzanwendung daran. Nur desto sorgfältiger müsse man an der neutestamentlichen Lehre festhalten. Περίσσως ist ein besonders dem Apostel Paulus geläufiger Ausdruck. Warum aber hier der Comparativ stehe, ergiebt sich aus dem Gedankengange, welcher (wie dann sogleich aus V. 2 u. 3 erhellt) folgender ist. Scheinbar ist die Autorität des mosaischen Gesetzes höher als die des Evangeliums; denn dort offenbarte sich Gott durch Engel, hier durch einen Menschen. Allein aus dem Bisherigen folgt, daß die n. t. Offenbarung, weit entfernt, darum desto niedriger zu stehen, vielmehr gerade deshalb desto höhere Autorität besitzt, weil sie eine nicht durch Engel vermittelte, eine unmittelbare ist; daß man also auch desto größere Sorgfalt darauf zu verwenden hat, sie nicht gering zu achten.

Μήποτε παραῤῥυῶμεν, A D u. andere Mscrpte lesen παραρυῶμεν, was aber nicht eine andere Lesart, auch nicht ein Schreibfehler (Thol.), auch nicht eine poetische Form, sondern, wie Sturz (de dial. Maced. et Alex.) schon richtig sah, und Thiersch (de Pent. vers. Alex. pag. 85) seither weiter bewiesen hat, nichts weiter als alexandrinische Orthographie ist. Die Form παραῤῥυῶμεν kann nun nicht conj. praes. act. von παραῤῥυέω seyn, da dies Verbum nicht vorkommt, sondern nur von den Grammatikern zur Erklärung einiger Formen supponirt wird. Sondern wir haben hier einfach den conj. aor. sec. pass.

von παραῤῥέω, vorbeigeströmt werden, vorbeigeflößt werden, unwillkührlich vorbeigleiten (vgl. LXX, Prov. 3, 21). Einige suppliren dazu τὰ ἀκουσθέντα, wo es dann soviel heißt als: „damit wir das Gehörte nicht vergessen," wo aber ein fast tautologischer Gedanke entstände. Wenn Andere geradezu τὴν σωτηρίαν im Sinne von „die ewige Seligkeit" suppliren, so ist da etwas Fremdartiges in die Worte hineingelegt. Am besten dürfte es wohl seyn, τῶν ἀκουσθέντων zu suppliren: „damit wir von der gehörten Lehre nicht noch völlig weggerathen." Denn dies war ja die eigentliche drohende Gefahr. Wer von jenen Judenchristen das specifisch Neutestamentliche erst einmal als Nebensache betrachtete, auf die man nicht so ängstlich, als auf den Zusammenhang mit dem mosaischen Cultus und Gesetz zu achten habe, der konnte unwillkührlich und unvermerkt dahin kommen, daß ihm seine christliche Erkenntniß und die Liebe zum Evangelium gänzlich verloren ging. (Aehnlich de Wette, Bleek, Tholuck.)

Vers 2—3. Der bereits dem ersten Verse zu Grunde liegende Gedanke, daß das Evangelium, weil durch den Menschen Jesus gegeben, nur um so heiliger und höher verpflichtend sey, wird nun als Grund für das V. 1 Gesagte ausgeführt. — *Εἰ* c. inf. leitet eine Argumentation e concessis ein; daß das Gesetz βέβαιος sey (d. h. eine gesicherte erwiesene göttliche Autorität habe), war von Seiten der Leser unbezweifelt. Diese Autorität gründete sich aber wesentlich darauf, daß das Gesetz durch Engel verkündigt war. Es fragt sich nun, woher diese Ansicht von der Mitwirkung der Engel bei der sinaitischen Gesetzgebung stamme. Unter den neuern Theologen ist die Meinung ziemlich verbreitet, es sey dies eben ein Glaube der Juden zur Zeit Jesu gewesen, eine rabbinische Vorstellung, welche Stephanus (Apgsch. 7, 53), Paulus (Gal. 3, 19) und unser Verfasser für ihre Zwecke benutzten. Gesetzt es wäre nichts weiter, als eine damalige Vorstellung gewesen, so war sie darum noch nicht superstitiös; es lag ihr vielmehr eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Moses hat das Gesetz nicht gemacht, sondern empfangen; die Stimme, welche 2 Mos. 20 die zehn Worte sprach, der Finger, welcher dieselben schrieb, konnte aber nicht unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden; ganz richtig ahnte man, daß jene Erschei-

nungen durch die Mitwirkung höherer Creaturen hervorgebracht waren, und daß so äußerliche Arten der Offenbarung dem ewigen und unsichtbaren Wesen Gottes nicht entsprechen. Und das ist's ja eben, was unser Verfasser urgiren will, daß die Offenbarung Gottes in der Person Jesu Christi eine absolut adäquate, die durch ein bloßes Aussprechen eines Gesetzes aber eine nicht adäquate sey. So würde also die ganze Argumentation auf einer innern Wahrheit beruhen, auch wenn jene Ansicht von der Mitwirkung der Engel auf Sinai ein bloßes rabbinisches Theologumenon wäre.

Sie ist aber kein bloßes Theologumenon; sie gründet sich wirklich auf Aussagen des Wortes Gottes, des alten Testamentes. Zwar nicht auf den מלאך י״י wollen und dürfen wir uns hier berufen; denn wiewohl es immerhin bedeutsam genug ist, daß Gott zu Mosis Zeit zu seiner Erscheinungsform die Gestalt der Engelgattung wählte, so war eben doch der מלאך י״י kein einzelnes geschaffenes Engelindividuum; am wenigsten würde sich aber hierbei der Plural *δι' ἀγγέλων* erklären. Vielmehr erinnern wir, was den vorexilischen Ursprung der Engellehre überhaupt betrifft, an die Stelle Joel 4, 11 (beim Endgericht sollen die Heiden sich sammeln; „daselbst läßt Gott niedersteigen seine Helden") vgl. mit 2 Kön. 19, 35 („der Engel des Herrn fuhr nieder und „schlug" das Lager der Assyrer"); was aber die spezielle Mitwirkung der Engel auf Sinai betrifft, so erinnern wir mit Olsh. an die beiden Stellen 5 Mos. 33, 2 f.; Ps. 68, 18. An der ersteren Stelle, im Liede Mosis, heißt es, Gott sey hervorgebrochen vom Gebirge Paran, וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ. Die Form רבבות ist stat. constr. plur. von רְבָבָה myrias, רבבות־קדש sind also „heilige Mengen, heilige Schaaren." V. 3 heißt es sodann: „Ja, er liebt die Stämme," und sodann כָּל־קְדֹשָׁיו בְּיָדֶךָ וְהֵם תֻּכּוּ לְרַגְלֶךָ יִשָּׂא מִדַּבְּרֹתֶיךָ. Das *ἅπ. λεγ.* תכו leitet man ab von dem arabischen تَكَا, „sie sitzen zu deinen Füßen, er empfängt deine Worte." Die Sitzenden sind offenbar die Israeliten, die am Fuße des Berges, gleichsam zu Gottes Füßen sitzen; Subjekt zu ישא dagegen kann kein anderer als Moses seyn. So ist also allerdings zwischen den „sie" und dem „er" ein stiller Gegensatz vorhanden. Aber dieser Gegensatz kann es

nicht seyn, der durch וְהֵם betont werden soll; sonst müßte ein וְהוּא vor יִשָּׂא folgen. Da dies nicht der Fall ist, kann וְהֵם nur im Gegensatze zu den vorangehenden קְדֹשִׁים gesagt seyn, sodaß also diese קְדֹשִׁים von den Israeliten deutlich als Andere unterschieden werden. Dies ist aber auch um anderer, selbstständiger Gründe willen anzunehmen, daß mit jenen „Heiligen" nicht die Israeliten gemeint seyen. Erstlich nämlich werden die Letzteren weder jemals von Moses als Heilige beschrieben, noch auch mit diesem Epitheton benannt; gerade in dem vorangehenden 32sten Kapitel war viel von ihrer Unheiligkeit und Verstocktheit die Rede. Zweitens aber müßte man, wenn man unter den Heiligen die Israeliten verstehen wollte, dem בְּיָדֶךָ die Bedeutung: „in deiner schützenden Hand," „in deinem Schutze" geben, eine Bedeutung, die dieser Ausdruck zu Mosis Zeit noch nicht hat. Endlich würde der ganze Gedanke, daß Gott die Israeliten beschütze und gleichsam auf Händen trage, in diese Beschreibung der Gesetzverkündigung auf Sinai wie eine Faust auf ein Auge passen. Vier von einander unabhängige Gründe nöthigen uns also zu übersetzen: „Alle seine Heiligen stehen bei deiner Hand (dir zur Seite, neben dir), und dabei an neben Gott stehende Engelschaaren zu denken. Ebenso werden dann auch die „heiligen Mengen" V. 2 zu erklären seyn („und du, aus heiligen Schaaren" trittst du hervor). — Auch der alex. Uebersetzer muß geahnt haben, daß hier von Engeln die Rede sey; er hat diese richtige Erklärung der רִבְבֹת קֹדֶשׁ — auf ächt alexandrinische Weise — in den Text hineingelegt, indem er, statt die ihm unklaren Worte אֵשׁ דָּת לָמוֹ V. 2 zu übersetzen, dafür substituirte: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ᾽ αὐτοῦ.

Die andere Stelle, auf die wir uns berufen, und die unsrer Erklärung der vorigen zur Bestätigung dient, ist Ps. 68, 18. Der 68ste Psalm ist aus Salomo's Zeit; nicht älter, denn V. 30 wird der Tempel in Jerusalem erwähnt; nicht jünger, denn V. 28 erscheinen die Fürsten aus Naphtali und Sebulon mit Geschenken vor dem Könige, was nach der Trennung der beiden Reiche nicht mehr möglich war; insbesondere paßt auf Salomo V. 32 die Erwähnung der ägyptischen und äthiopischen Gesandten, die Geschenke bringen, und V. 17 der Gedanke, daß Gott von nun an „auf dem Berge" Wohnung gemacht habe für immer. — In

diesem Psalm lesen wir nun V. 18: רֶכֶב אֱלֹהִים רִבֹּתַיִם אַלְפֵי שִׁנְאָן אֲדֹנָי בָם סִינַי בַּקֹּדֶשׁ, „die Wagenburg des Herrn sind seine zwei Myriaden, viele Tausende; der Herr war mit (unter) ihnen auf Sinai, im Heiligthum." — Mit vollem Rechte also und mit Berufung auf das alte Testament konnte unser Verfasser das Gesetz einen δι᾽ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος nennen.

Dieses Wort war βέβαιος (s. oben), und jede παράβασις (positive Uebertretung), ja selbst jede παρακοή (negative Nichtbeachtung) empfing ihren gerechten Lohn. Zur Bezeichnung des Lohnes braucht der nach Schönheit des Styles sichtlich strebende Autor das gewähltere, seltnere, volltönende Wort μισθαποδοσία. — Galt dies nun schon vom Gesetz, wie vollends werden wir entrinnen (nämlich der ἔνδικος μισθαποδοσία), „wenn wir eine so grandiose σωτηρία nicht achten, welche uns als eine von allem Anfang durch den Herrn verkündigte von den Hörern bestätigt ist?" — Ein doppelter Gegensatz gegen das Gesetz wird namhaft gemacht. Erstlich war das Gesetz ein bloßes Wort (λόγος), das zwar Forderungen an den Menschen stellte, aber keine Kraft und Lust verlieh zu deren Erfüllung; das Evangelium hingegen ist eine Rettung, eine Erlösung, eine That. (Höchst unglücklich und ohne allen im Texte gegebenen Anlaß, vielmehr alle Feinheit des Gedankens verwischend, wollten Einige σωτηρία durch λόγος τῆς σωτηρίας erklären, mit willkührlicher Berufung auf Apgsch. 13, 26.) Zweitens ist die σωτηρία gleich aus erster Hand, durch den Herrn selbst, nicht erst aus zweiter Hand, durch die Engel, den Menschen geoffenbart und verkündiget worden. Dies liegt in den Worten ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου. (Ἀρχὴν λαμβάνειν bei spätern griech. Schriftstellern, statt des klassischen ἄρχεσθαι.) Der Anfang kann hier natürlich nicht einen Gegensatz bilden zur Fortsetzung; sodaß die beiden Akte ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι und ἐβεβαιώθη coordinirt wären, und der Satz aufzulösen in: ἀρχὴν ἔλαβε λαλεῖσθαι καὶ ἐβεβαιώθη, wo dann der Gedanke dieser wäre: die Erlösung sey anfangs durch den Herrn selbst verkündigt, dann aber durch die Hörer uns als gewisse überliefert worden. Wo käme denn dann der Unterschied zwischen der σωτηρία und dem Gesetze hin? Das Gesetz ist ja auch anfangs von Gott gegeben und dann durch die Engel an die Menschen

gebracht worden. — Daß die Erlösung von Gott, ὑπὸ τοῦ θεοῦ, gegeben sey, betont der Verfasser aber überhaupt gar nicht, sondern daß sie von Anfang an sogleich durch (διά) den Herrn, also nicht erst durch Mittelspersonen, an die Menschen gebracht sey. Natürlich ist nun das ἐβεβαιώθη nicht dem ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι coordinirt, sondern λαβοῦσα hängt von ἐβεβαιώθη als Objektsapposition ab. Daß die σωτ. direkt durch den Herrn geoffenbart sey, haben die ἀκούσαντες, die Ohren- (und Augen-)Zeugen uns als Gewißheit und somit als göttliche Legitimation der σωτηρία überliefert.

Man hat in V. 1—3 einen Beweis finden wollen, daß der Hebräerbrief auf keinen Fall vom Apostel Paulus verfaßt seyn könne. (Euthal., Luth., Calv. u. v. a.) Denn Paulus, weit entfernt, sich von den Augenzeugen auszuschließen, lege vielmehr 1 Cor. 15, Gal. 1 allen Werth darauf, den Herrn selbst (den Auferstandenen) gesehen zu haben. Dieser Beweis ist aber ohne alle Kraft; mögen andere Gründe gegen die paulinische Abfassung sprechen — nur auf unsere Verse berufe man sich nicht! Ein Anderes ist, den Auferstandenen einmal gesehen zu haben, ein Anderes, ein Ohrenzeuge der von Christo verkündigten σωτηρία, d. h. der ganzen Offenbarung Gottes in Christo, zu seyn. (Vgl. Apgsch. 1, 21.) Der nämliche Paulus, welcher sich vor den die Auferstehung bezweifelnden Corinthern und vor den seine apostolische Mission anfechtenden Galatern auf Ersteres beruft, hätte doch jedenfalls, ein Augenzeuge der σωτηρία im letzteren Sinne zu seyn, in Abrede stellen müssen. Vollends die 1. Plur. V. 1 ist nicht einmal communikativ, sondern lediglich insinuatorisch.

Vers 4. Es ist dem praktischen Gesichtspunkte, den unser Autor nie aus den Augen verliert, ganz angemessen, daß er auf die Bestätigung des Evangeliums durch Wunder nur einen untergeordneten Werth legt. Συνεπιμαρτυροῦντος sagt er. Μαρτυρεῖν heißt eine eben noch in Untersuchung begriffene, fragliche, zweifelhafte, des Zeugnisses bedürftige Sache bezeugen, ἐπιμαρτυρεῖν, Zeugniß leisten bei einer ohnehin schon feststehenden Sache, συνεπιμαρτυρεῖν, bei einer an sich gewissen und durch anderweitige Zeugnisse überdies beglaubigten Sache auch noch ein Zeugniß abgeben. Darin liegt also, daß die σωτηρία in Christo der Beglaubigung durch Wunder eigentlich nicht bedarf, sondern schon

in sich selbst das Zeugniß der Wahrheit trägt. Und in der That wird es nie gelingen, einem Herzen, das der Wahrheit des Evangeliums innerlich ferne steht, das der Buße und Selbsterkenntniß, des geistlichen Hungers und Durstes ermangelt, die Anerkenntniß der Wahrheit dieses Evangeliums durch Berufung auf die dasselbe begleitenden Wunder gleichsam aufzunöthigen. Im Gegentheil, für solche Herzen sind die Wunder vielmehr *προςκόμματα*, „daß sie mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören." Erst ein solches Herz, welches das Wunder der Wiedergeburt und schöpferischen Erneuerung an sich selbst erfahren hat, ist der Demuth fähig, welche glaubt, auch wo sie nicht begreift. Gerade darum aber sind die Wunder nichts Außerwesentliches; sondern wie zu Jesu Zeit, so haben sie noch heute den Zweck, Marksteine zu seyn zwischen Glauben und Unglauben, *σημεῖα* Gottes für das gläubige Gemüth, kündend, daß er ein lebendiger Gott sey, der über, nicht unter seinem Werke stehe, namentlich als Lebensspender und Erlöser über der durch Sünde gefallenen, dem Tode unterworfenen Natur (da denn die Auferstehung Christi des Erstlings den Mittelpunkt aller Wunder bildet) — und *σημεῖα* des Glaubens, der an den Wundern Demuth lernt und übt. — Merkwürdig ist übrigens, daß gerade diese unsre Stelle, welche den Wundern den bescheidenen Beruf des *συνεπιμαρτυρεῖν* zuweist, ein Hauptbeleg für die Geschichtlichkeit der Wunder und somit des übernatürlichen Charakters des Christenthums überhaupt ist. Ein Mann, der vor dem Jahre 70 geschrieben, redet, wo er die Wunder nicht eben hoch stellt, doch von denselben als von bekannten und unbezweifelten Thatsachen!

In vierfacher Hinsicht erscheinen die Wunder, erstlich ihrem Zwecke nach als *σημεῖα* (אוֹת), Zeichen, wunderbare Zeugnisse für irgend eine Wahrheit, zweitens ihrem Wesen nach als *τέρατα* (מוֹפֵת), d. h. übernatürliche Akte, drittens ihrem Ursprunge nach als *δυνάμεις*, weil durch höhere Kräfte bewirkt, und endlich ihrer spezifisch-christlichen Seite nach als *πνεύματος ἁγίου μερισμοί*, als geübt von solchen, die nach Gottes Willen und weiser Austheilung mit den bestimmten einzelnen wunderbaren Charismen (vgl. 1 Cor. 12, 11) ausgerüstet sind.

Zweiter Abschnitt.

(Kap. 2, 5—18.)

Im Sohne ist der Mensch erhöht über die Engel.

Im ersten Abschnitte war gezeigt, wie schon das alte Testament auf eine künftige, absolute Offenbarung Gottes an die Menschen hinweise, auf eine Offenbarung durch einen Mittler, in welchem die Menschen unmittelbar zu Gott, Gott unmittelbar zu den Menschen trete; und wie diese geweissagte Offenbarung Gottes schon im alten Test. höher gestellt werde als die durch Engel vermittelte. Es war also zunächst von der Dignität des Sohnes als solchen, seiner Person und seines Amtes, die Rede.

Jetzt im zweiten Abschnitt wird der eine, im ersten Abschnitt (1, 8—9) bereits implicite enthaltene Gedanke: daß im Sohne der Mensch unmittelbar zu einer Einheit mit Gott erhoben werde, wie sie die Engel nicht haben, aufgegriffen und selbständig durchgeführt. Auch hier schließt sich aber der das neue Thema enthaltende 5te Vers mittelst der Conjunktion γάρ wieder an die Schlußworte des vorigen Abschnittes an. Der neue Gedanke, daß nicht den Engeln, sondern dem Menschensohne die Gottesherrschaft über das künftige Reich zugeschrieben werde, schließt sich der Form nach ganz unscheinbar an die Ermahnung V. 1—4 als ein neuer Beleg, tritt aber eben damit in Coordination mit dem ganzen ersten Abschnitt Kap. 1, 5—14; der erste Abschnitt war das eine Fundament, worauf die Mahnung Kap. 2, 1—4 sich stützte; Kap. 2, 5 nebst seiner Ausführung V. 6—18 ist das zweite Fundament. — So baut also der Autor, stylistisch schön, von den Schlußworten des ersten Abschnittes eine Brücke hinüber zur Ankündigung des neuen Themas; ganz wie wir dies schon Kap. 1, 4 bemerkt haben.

Bevor wir jedoch die Ausführung dieses Themas exegetisch weiter verfolgen, dürfte es nicht unzweckmäßig seyn, den Grundgedanken dieses neuen Abschnittes als solchen näher zu beleuchten und uns mit demselben vertraut zu machen. Daß nicht bloß der Sohn als der ewige Eingeborne des Vaters oder Erstge-

borne (πρωτότοκος, 1, 6) vor aller Creatur, über den Engeln stehe, sondern daß auch die Menschheit als solche zu einer viel unmittelbareren Einheit mit Gott berufen (natürlich: im Sohne berufen) sey, als die Engel, und daß sonach die Menschheit ihrer eigenen Bestimmung nach über den Engeln stehe, dies ist ein Gedanke, der auf den ersten Blick etwas sehr Auffallendes und Ueberraschendes hat, da wir doch insgemein gewohnt sind, die Engel als höhere Wesen zu betrachten. Und in der That geschieht letzteres nicht mit Unrecht. Denn nach den Aussprüchen der h. Schrift haben die Engel höhere, unbeschränktere Gaben und Kräfte, und, obwohl sie als creatürliche Wesen nicht räumlich schrankenlos, mithin also auch nicht leiblos gedacht werden können, doch ein unendlich freieres, ungebundeneres Verhältniß zum Raum und zur Materie, als die Menschen es dermalen haben. Sie umkleiden sich mit sichtbarem Stoff, und werfen dies Kleid wieder hinweg; sie versetzen sich, wohin sie wollen; sie sind nicht an einen Erdenleib gebunden, und da sie (Matth. 22, 30) geschlechtlos sind, so findet bei ihnen auch weder eine Entwickelung des Individuums von der Kindheit durch die Altersstufen, noch eine Entwickelung des Geschlechtes durch Generationen hindurch statt. Die ganze Gattung ist in allen ihren Individuen fertig aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen; fertig, wie der Demant, der in unveränderlicher Dauer, in unveränderlichem Lichte strahlt. — Wie sollen wir es nun damit vereinen, daß unser Verfasser die arme, schwache, an Raum und Leib gebundene, auf der Basis thierischer Geschlechtlichkeit sich fortentwickelnde Menschheit über die Engel stellt? Ebenso, wie wir es mit der Schwachheit und Aermlichkeit des Rosenstocks vereinigen können, daß in ihm dennoch ein herrlicheres Leben walte, als in dem Demant. Der Schmelz der Rose, wenn sie erst bis zu ihrer Blüthe sich entfaltet hat, ist etwas unendlich Höheres, als der Schimmer des Demants. So wird auch die Menschheit, wenn in ihr das Leben der Verklärung dereinst erblühen wird, die Engel unendlich an Herrlichkeit überragen. Gerade in der Entwickelungsfähigkeit der Menschheit liegt ihr Vorzug. Wenn der Demant einmal durch den Strahl eines Brennspiegels zerstört ist, so ist er unwiederherstellbar dahin; so sind die Engel, welche einmal gefallen sind, nach der Lehre der

h. Schrift ewig verloren. Die Rose kann schwer geschädiget werden und selbst aus ihrer Wurzel heraus kann sie noch neues Leben treiben; so ward die Menschheit befähigt, selbst durch die Sünde hindurch, deren Möglichkeit (nicht: deren wirkliches Eintreten) um der Freiheit willen nothwendig war, mit Hülfe des in sie eingehenden Erlösers wieder zur vollen innigen Lebensgemeinschaft mit Gott zu gelangen, ja die Person des erlösenden Gottessohnes als ein Glied in ihr Geschlecht aufzunehmen. Daher ist denn auch der Menschheit das Planetensystem (wo der Gegensatz zwischen der fixsternartig oder engelartig unabhängigen Sonne und den thierartig abhängigen Monden in den Planeten — und am vollkommensten in der Erde — seine ächt menschliche Vermittelung findet) zur Wohnung und zum Schauplatz jener absoluten Offenbarung Gottes in Christo angewiesen, während die Engel als die צבאות השמים auf den Fixsternen (dort wo kein Gegensatz von beleuchteten und leuchtenden Körpern ist, wo nicht Planeten um Sonnen, sondern Fixsterne um Fixsterne kreisen) ihre Wohnsitze haben*). —

Vers 5 wird der Grundgedanke fürerst in negativer Form ausgesprochen. Die *οἰκουμένη ἡ μέλλουσα*, der künftige Erdkreis, d. h. das künftige Reich, (vgl. Jes. 66, 22) העולם הבא, wird schon im a. Test. nirgends als von Engeln beherrscht dargestellt. Der positive Gegensatz folgt nun V. 6—7 in Form eines Citates, welches deutlich genug den Gedanken enthält, daß vielmehr der Mensch berufen sey zur Herrschaft über „alles."

Vers 6—7. Das Citat ist entnommen aus Ps. 8, 5—7; die Stelle wird nach der LXX citirt, nur werden die Worte *καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου*, welche im hebr. Original nicht stehen, sondern von der LXX zugesetzt sind, von unserm Verfasser weggelassen. Die Art, wie er das Citat einführt: *διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων*, hat auf den ersten Blick etwas Auffallendes, ist aber in keinem Falle daraus zu erklären, daß der Verfasser (wie Koppe, Dindorf, Schulz

---

*) Ausgeführt, begründet und gerechtfertigt findet man diese Ansicht in meinem Aufsatz: „Die Weltanschauung der Bibel und die Naturwissenschaft" in der Zeitschrift „Die Zukunft der Kirche" (Jahrg. 1847, Frankf. bei Zimmer, und Zürich bei Höhr), insbesondere S. 31 ff. und S. 55 ff.

meinten) nicht recht gewußt hätte, wo sein Citat hergenommen sey*). Denn auch Kap. 4, 4 findet sich eine ähnliche Unbestimmtheit, wo doch die citirten Worte („Gott ruhte am siebenten Tage") der Art sind, daß dem Autor unmöglich ihr ursprünglicher Standort unbekannt seyn konnte. Daß er aber auch hier diesen Standort genau kannte, sieht man aus der Genauigkeit, womit er nach der LXX citirt, dann aber doch wieder diejenigen Worte der LXX, welche bloßer Zusatz sind, hinwegläßt. Sein πού τις ist also eine willkührliche Redemanier (die besonders auch dem Philo eigen war, vgl. Bleek z. d. St.); der Autor nennt den Ort des Citates nicht, gerade weil er ihn als gänzlich bekannt voraussetzt. So könnte etwa jetzt ein Schriftsteller oder Redner sagen: „Es hat einmal Einer gesagt: Hier stehe ich, ich kann nicht anders."

Was das Citat selbst betrifft, so treten uns zwei Schwierigkeiten entgegen. a) Die Worte παρ᾽ ἀγγέλους scheinen offenbar mit zu denjenigen Wörtern des Citates zu gehören, aus welchen der Autor Folgerungen zieht. Vgl. V. 5. Das will er aus der Psalmstelle beweisen, daß der Mensch zwar unter die Engel erniedrigt sey, aber nur auf eine Zeit lang, nicht für immer; daß vielmehr gerade dem Menschen und nicht den Engeln die Herrschaft in der οἰκουμένη ἡ μέλλουσα zugesagt sey. Nun gründen sich aber gerade jene Worte παρ᾽ ἀγγέλους nicht auf den hebräischen Originaltext, sondern dort heißt es וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים. b) Die Worte βραχύ τι nimmt der Verfasser V. 9 offenbar in temporalem Sinn, in der Bedeutung „kurze Zeit." „Wir sehen den kurze Zeit lang unter die Engel erniedrigten Jesus gekrönt." Dort βραχύ τι in gradueller Bedeutung zu fassen, würde gar keinen Sinn geben. Folglich hat der Autor offenbar auch V. 7, auch im Citate selbst βραχύ τι temporal gefaßt. Nun soll aber מְעַט im Hebräischen, sowie βραχύ τι in der LXX nach der Meinung von deren Urhebern graduell zu fassen seyn; dies ist wenigstens die verbreitetste Annahme unter den neueren Exegeten (auch die Olshausens).

*) Noch weniger natürlich daraus, daß er die davidische Abfassung des Psalms hätte in Zweifel ziehen, den Psalmdichter als einen unbekannten darstellen wollen, wie Grotius meinte.

Wir unsrerseits haben nichts anderes zu thun, als den achten Psalm wiederum mit aller Unbefangenheit und ohne alle Seitenblicke zu betrachten. Die davidische Abfassung ist uns hier völlig gleichgültig; es werden sich aber gelegentlich und ungesucht Gründe für dieselbe ergeben. Betrachten wir vor allem den Psalm selbst.

„Jehovah, unser Herr, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde, du, dessen Ehre gepriesen wird*) über den Himmeln." Schon hier ist ein deutlicher Gegensatz zwischen Erde und Himmel. Der Gott, deß Ehre droben in allen Himmeln gepriesen wird, verschmäht es nicht, auch auf der armen kleinen Erde sich einen herrlichen gewaltigen Namen durch die Thaten seiner Bundestreue (als יהוה אדנינו) zu erwerben. Nämlich V. 2 „aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir eine Macht gegründet um seiner Widersacher willen, zu bezwingen den Feind, den Rachsüchtigen." Es ist nicht leicht zu sagen, woran der Dichter hier gedacht habe. Zunächst könnte man versucht seyn, an irgend einen speziellen Fall zu denken, wo ein feindlicher Krieger durch das Weinen und Lallen eines Kindes sich zum Mitleid, etwa gegen dessen Aeltern, bewegen ließ. Aber ein bestimmter Fall der Art, an welchen die Leser des Psalms hätten ohne nähere Beschreibung denken können, kommt im ganzen alten Testamente nicht vor; auch ist nicht von Feinden eines Menschen, sondern von den Feinden Gottes die Rede; und auch nachher wird lediglich davon gesprochen, welche hohe Stellung Gott dem Menschen als solchem eingeräumt habe. Wir haben also bei V. 2 an ein universelleres Verhältniß zu denken. Gott hat um

*) תנה kann nicht imper. seyn, welcher in einem Relativsatze rein sinnlos wäre! Wollte man es von נתן ja ableiten, so müßte es die 3. sing. praet. mit ה fin. (vgl. V. 7 שַׁתָּה statt שַׁתְּ) und apokopirtem Nun seyn. Alsdann müßte אשר sich auf שִׁמְךָ zurückbeziehen. „Dein Name, welcher deinen Ruhm gemacht hat über die Himmel." Allein dies ist ein sehr geschraubter Gedanke. Am einfachsten ist, es תֻּנָּה (als Pual zu תִּנָּה Jud. 5, 11; 11, 40) zu punktiren, was mit dem ἐπήρθη der LXX ganz wohl stimmt, oder aber, wenn man so lieber will, תָּנָה zu punktiren im Sinne jenes تَنَا habitare, von welchem תַּנּוֹת „die Wohnung" hergeleitet ist. Nur ist letztere radix erst in der nachexilischen Zeit ins Hebräische gekommen, während תִּנָּה, celebrare, ein uralter poetischer Ausdruck ist.

seiner Widersacher willen, zu deren Bekämpfung, eine Macht ausgerüstet, und zwar — aus dem Munde schwacher Säuglinge! Bei den Widersachern Gottes hat man an die ganze antigöttliche Macht auf Erden, an das Reich der Finsterniß, an das Reich der Schlange zu denken; bei der von Gott zugerüsteten Macht an die Gesammtheit der Anstalten, die Gott zur Bekämpfung der Finsterniß getroffen oder zu treffen verheißen hat. Was für Anstalten dieser Art sind uns nun aus dem a. Test. bekannt? Hat Gott vielleicht verheißen, er werde dereinst einige Schaaren Engel senden, die der Schlange den Kopf zertreten sollen? Nein; zwar wo es gilt, die sündigen Menschen zu züchtigen, da stellt er einen Cherub mit dem Flammenschwerte vor die verschlossene Pforte des Paradieses; aber wo von der einstigen Erlösung aus der Schlangenknechtschaft, dem Tode, die Rede ist, da wird keines Engels gedacht, sondern der Same des Weibes soll die Rettung bringen, daher denn Eva, wiewohl irrthümlich und voreilig, auf das Knäblein, das zuerst ihrem Schooße sich entringt, die Hoffnung setzt, sie habe nun ein Männliches und mit diesem Weibessamen zugleich auch den Besitz des verlorenen (im Paradiese zurückgebliebenen) Gottes wiedererlangt. Und fortan ist auf die Geburt von Erben des theokratischen Segens und auf die Erhaltung und Bewahrung dieser Erstgeborenen alle Heilshoffnung gerichtet. Die Grundverheißung von dem Weibessamen legt sich in viele Fälle aus einander; wie dem Lamech ein Söhnlein geboren wird, nennt er ihn Noach; denn er hofft von ihm, er werde Trost schaffen den Menschen in ihrer Mühe und Arbeit auf der Erde, die Gott verflucht habe (1 Mos. 5, 29); Abrahams ganze Hoffnung ist auf Isaaks Geburt und Lebenserhaltung, Isaaks Hoffnung auf Jakob gerichtet; immer beruht die ganze Aussicht künftigen Heiles auf solchen schwachen Wesen; auf dem Kindlein, das im Schilfe des Nils in einem Körblein schlummert, stand Israels Rettung; und vollends Davids ganzer Glaube ruhte auf dem Samen, der Gottes Sohn seyn und mit Gott herrschen sollte ewiglich. (Vgl. Hofmann, Weissag. u. Erfüllung. Theil I, S. 195.) Und so paßt allerdings dieser Psalm auf keinen Autor besser, als auf David. Derselbe Sängerkönig, der Ps. 2 und 110 die Gottesherrlichkeit des ihm verheißenen Samens bewunderte, versenkte sich Ps. 8 ebenso anbetend in das Wunder,

daß Gott die Niedrigkeit eines Menschenkindes zum Werkzeug seiner Gottessiege ausersehen habe.

Säuglinge, schwache Kinder sind die Fäden, an denen Israels Hoffnung hängt. (Wie nahe lag schon hier dem Nachdenkenden die Ergänzung des Gegensatzes: nicht auf Engelerscheinungen und Engelheere hat Gott seinem Volk den wartenden Blick zu richten geboten.)

Der 4te Vers des 8ten Psalms enthält keinen Gedanken, der zur Begründung von V. 3 dienen könnte; daß der Dichter den Himmel, das Werk Gottes, betrachtet, kann kein Grund oder Beweis dafür seyn, daß Gott Kinder zu Werkzeugen seiner Macht erkoren hat. Wir dürfen dem כִּי also nicht die argumentative Bedeutung „denn" geben, sondern müssen es als syntaktische Partikel mit „wenn" übersetzen, sodaß nun V. 4 zu V. 5 einen Vordersatz bildet. „Wenn ich sehe deine Himmel, das Werk deiner Finger, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast: was (muß ich dann rufen) ist der Mensch, daß du sein gedenkest, und das Menschenkind, daß du es heimsuchest!" Die Worte מַה־אֱנוֹשׁ mit Böhme und Kuinoel zu übersetzen: „wie herrlich ist der Mensch," verbietet uns schon der Sinn von אֱנוֹשׁ, welches bekanntlich stets den Menschen von Seiten seiner Schwachheit und Hinfälligkeit bezeichnet. Das Ganze ist vielmehr offenbar ein Ruf der anbetenden Verwunderung, daß Gott, dieser mächtige Herrscher aller Himmel, sich zu dem armen schwachen Menschen, dem Säugling, herablasse und ihm eine so hohe Stellung gebe. Die Worte מה־אנוש sprechen also den Contrast der Schwachheit des Menschen gegen seine herrliche Bestimmung, nicht aber das Resultat der letzteren aus. Der V. 2 noch allgemein und vag gehaltene Gegensatz, daß der im Himmel Thronende auch die Erde nicht als Schauplatz seiner Ehre verschmähe, hat sich also V. 3—5 näher bestimmt.

Aber die verheißene Herrlichkeit ist eben erst eine verheißene; noch ruht sie in der Zukunft; daß sie bald zur Wirklichkeit werden möge, diese Hoffnung spricht der Psalmist in den Worten des 6ten Psalmverses aus: וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים, „du hast ihn ein wenig Gottes entbehren lassen." חסר heißt „entbehren," im Piel „entbehren machen;" so findet es sich Pred. Sal. 4, 8: מְטּוֹבָה מְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי, „des Guten lasse ich entbehren

meine Seele.“ Die Uebersetzung: „du hast ihn ein wenig geringer gemacht als Gott,“ ist also, gelind gesagt, eine willkührliche; würde auch in den Context nicht passen, wo ja vielmehr aller Nachdruck darauf liegt, daß der nicht „ein wenig,“ sondern unendlich unter Gott stehende Mensch gleichwohl berufen sey, an der Weltherrschaft Gottes Theil zu nehmen. Wir haben also מן nicht comparativ, sondern (wie Pred. 4, 8) privativ, מעט nicht graduell, sondern temporell zu nehmen. Auf eine kleine Zeit muß der Mensch Gottes — d. h. nicht Gottes qua Jehovahs, denn absichtlich steht nicht מיי — sondern Gottes qua Elohims, d. h. des Anschauens und Genusses der sichtbaren Nähe Gottes in seiner Schöpferherrlichkeit, entbehren; aber es kommt die Zeit, wo er mit Ehre und Zier gekrönt wird, und über alle Kreaturen Gottes herrscht (V. 6—9). So herrlich macht Gott seinen Namen auf Erden (V. 10).

Die zweite Schwierigkeit, in Betreff des *βραχύ τι*, ist nun von selbst hinweggefallen. Wir sehen, daß מעט wirklich temporal zu nehmen ist. Aber auch die erste Schwierigkeit, daß nämlich *παρ' ἀγγέλους* im hebr. Text nicht steht, hebt sich nun leicht. Denken wir uns nämlich dies *παρ' ἀγγέλους* auch aus dem griechischen Texte hinweg, so bleibt dennoch das Citat vollkommen beweiskräftig. Der Psalm enthält den Gedanken, daß Gott, der über alle Himmel herrscht, das Heil gerade auf die schwachen Menschenkinder gegründet, gerade die Menschenkinder zu künftigen Herrschern seines Reiches bestimmt hat. Auch wenn hier der Gegensatz: nicht die Engel seyen die verheißenen Erlöser und Herrscher, nicht ausdrücklich ausgesprochen war, so lag er doch deutlich genug in dem Gedankengang involvirt. Die LXX haben diesen Gegensatz wirklich — doch nicht einmal auf die klarste Weise — in den Text hineingetragen; der Verf., der immer nach ihnen citirt, konnte dies hier nun um so getroster thun, da die ganze Beweiskraft der Stelle ganz und gar nicht erst auf jenen Worten, die einer ungenauen Uebersetzung ihr Daseyn danken, beruht. Ja er konnte dies um so mehr, da jene Uebersetzung *παρ' ἀγγέλους*, obwohl ungenau, doch keineswegs unmotivirt ist. Die LXX wurden zu derselben dadurch veranlaßt, weil es im Hebräischen nicht heißt: „Du (Jehovah)

hast ihn deiner auf kurze Zeit entbehren lassen," sondern: „Du (Jehovah) hast ihn Elohims entbehren lassen." Sie meinten, אלהים müsse ein von יהוה verschiedenes Subjekt (oder eine Mehrheit von solchen) bezeichnen. Und daran ist etwas Wahres, wenn schon wir nicht berechtigt sind, bei אלהים ohne weiteres an die Engel zu denken. Wohl aber bezeichnet אלהים Gott nach einer anderen Seite hin, als יהוה. Jehovah heißt er als der persönliche, lebendige, freiwollende, daher dann namentlich als der treue Bundesgott, Elohim dagegen als der angebetete, allwaltende, der Schöpfer und Herr der Welten in seiner Schöpferherrlichkeit. Der Psalmist wollte und konnte deshalb nicht sagen: Jehovah, du hast den Menschen deiner entbehren lassen; denn qua Jehovah hat sich Gott den Menschen nie entzogen. Wohl aber konnte er sagen: „Jehovah, du hast den Menschen der Gottheit — des Umgangs und Anschauens der weltbeherrschenden Gottheit in ihrer Herrlichkeit — entbehren lassen." Der Gedanke, den die LXX dafür substituirt: „du hast ihn unter die Engel erniedrigt," stimmt im Wesentlichen offenbar damit überein; denn das ist ja der wesentliche Vorzug der Himmelsbewohner, daß sie, wie sie Gottes Willen ungetrübt erfüllen, so auch des ungetrübten Anschauens und Umgangs Gottes genießen.

Die Beweiskraft des ganzen Argumentes ruht aber, wie gesagt, auf den Worten *παρ' ἀγγέλους* nicht. Vielmehr fügt der Verf. V. 8 noch eine Folgerung bei, die ganz so beschaffen ist, als ob V. 6—7 von den Engeln noch gar nicht ausdrücklich die Rede gewesen wäre.

Vers 8. Worte und Gedanken sind klar. Wenn der Autor daraus, daß der Menschheit (verheißungsweise) Alles unterworfen ist, die Folgerung zieht, daß also Nichts ausgenommen werden könne, so legt er damit jedem denkenden und aufmerksamen Leser die spezielle Anwendung, daß auch die Engel alsdann dem Menschen werden unterworfen seyn, handgreiflich genug nahe.

Hiermit schließt diese Gedankenreihe ab. Mit den Worten *νῦν δέ,* welche nothwendig zu V. 9 gerechnet werden müssen, beginnt eine ganz neue Gedankenreihe, nämlich der Nachweis, inwieweit die der Menschheit in Ps. 8 zugesagte Herrlichkeit und Erhöhung über die Engel schon eingetreten und inwieweit sie

erst noch zu erwarten sey. Für jetzt zwar sey er, der Mensch als solcher, d. i. die Menschheit, noch nicht zu jener Erhöhung gelangt. Doch sey in der Person Jesu, der (obgleich Gottes Sohn und schon an sich höher als die Engel nach Kap. 1, doch) durch seine Menschwerdung unter die Engel erniedrigt worden sey gleich uns, ein Erstling der Menschheit über die Engel erhöht. Aber auch er sey nur erhöht, um die Uebrigen alle nach sich zu ziehen; denn er habe ja eben darum leiden müssen, um als ein Heerführer viele Söhne seiner Herrlichkeit theilhaftig zu machen.

Wie war es doch möglich, daß selbst ein Bleek diesen so überaus klaren Gedankengang so gänzlich verkennen und mißverstehen konnte! Er erkennt an (S. 259), „es habe ganz den Anschein, als ob erst V. 9 die Person bezeichnet werde, an die bei jenem Menschen V. 6 f. zu denken sey;“ und gleichwohl stellt er in Abrede, daß der Verfasser des Hebräerbriefs V. 6 f. den ἄνθρωπος im allgemeinen collektiven Sinn genommen habe! Aber freilich, die Gelegenheit war allzu lockend, unserm Verfasser hier wieder ein derb-rabbinisches Mißverständniß eines Psalms aufzubürden. Zwar redet der Verf. V. 6—7 vom Messias mit keinem Wort, sondern stellt der allgemeinen Gattung der Engel, denen die οἰκ. ἡ μέλλ. nicht unterworfen werden soll, die allgemeine Gattung der Menschenkinder gegenüber, denen sie (nach Ps. 8 und nach Hebr. 2, 10) unterworfen werden soll, und „es hat ganz den Anschein,“ als ob vom Verhältniß Jesu zu dieser allgemeinen Weissagung erst V. 9 die Rede wäre — aber doch muß der Verf. den nicht-messianischen achten Psalm für messianisch gehalten haben! Zwar kann der Ausdruck מה־אנוש nach Bleeks eigenem Geständniß (S. 244) nicht mit Kuinoel als Hinweisung auf die Herrlichkeit, sondern nur als Hinweisung auf die Schwachheit und Hinfälligkeit des Menschen verstanden werden, und בן־אדם parallel mit אנוש nur das „Menschenkind“ in seiner Ohnmacht bezeichnen — aber doch kann der Verf. des Hebräerbriefs unmöglich gesunden Sinn genug besessen haben, um diesen einfachen Sinn herauszufinden; sondern obgleich es „ganz den Anschein hat,“ daß er erst V. 9 von Christus spricht, muß er bei dem verhängnißvollen Terminus υἱὸς ἀνθρώπου — so verschieden derselbe auch von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist — doch

nothwendig an den Messias gedacht haben. Zwar fügen sich V. 8—10, wie wir bald nachher sehen werden, ganz und gar nicht zu dieser mit nichts zu begründenden Supposition, und Bleek ist dort zu einer höchst geschraubten Auffassung des Sinnes genöthigt — aber doch muß der Verf. des Hebräerbriefes die Schuld einer rabbinisch-messianischen Psalmerklärung tragen, die lediglich modernem Argwohne gegen die biblischen Autoren ihre Entstehung verdankt.

Welcher Grund sollte uns doch wohl nöthigen können, von der einfachen Auffassung der Worte, wie sie dastehen, abzuweichen? Ja hätte der Autor geschrieben: „Nicht den Engeln hat er das künftige Reich unterworfen, sondern dem Sohne; denn es bezeugt einer u. s. w.," dann möchte Bleek Recht haben. So aber hat der Autor Kap. 2 die Vergleichung der Engel mit dem Sohn als solchem ganz und gar verlassen, und zeigt von V. 5 bis zu V. 18 geflissentlich, daß nicht bloß der Sohn als Erstgeborener und Messias, sondern daß in ihm gerade die Menschheit als solche über die Engel erhöht werde, und daß deshalb der Sohn Gottes habe ein Glied gerade der Menschheit werden müssen (V. 16—18). — Wir bleiben also fest und unentwegt bei der Ansicht, daß V. 6—8 nicht bloß im Sinne des Psalmisten, sondern auch im Sinne unseres Autors von der Menschheit, und keineswegs vom Messias, die Rede sey.

Vers 9—10 folgt nun eine neue Gedankenreihe in drei Gliedern. a) Die Menschheit im Ganzen ist gegenwärtig noch nicht erhöht über die Engel. b) Der Mensch Jesus ist aber bereits erhöht, und zwar c) als Heerführer der übrigen Menschheit, für die er durch sein Leiden die Möglichkeit gleicher Erhöhung erworben hat.

Das erste Gedankenglied ist sprachlich und sachlich keiner weiteren Erklärung bedürftig. Das zweite Gedankenglied dagegen bedarf schon hinsichtlich der Construktion einer näheren Betrachtung. Drei Construktionen sind möglich. Die erste und natürlichste ist die, Ἰησοῦν als Objekt, ἠλαττωμένον als adjektivisches Attribut zu Ἰησοῦν, und ἐστεφανωμένον als Prädicat zum Objekt zu nehmen. — Die Menschheit ist noch nicht erhöht; aber Jesum, der ja (obwohl als πρωτότοκος schon zuvor

über den Engeln stehend, doch durch seine Menschwerdung) auf eine Zeit lang unter die Engel erniedrigt war, sehen wir bereits um seines Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. — Mit dem στεφανοῦσθαι ist natürlich gar nichts anderes, als eben jenes ὑποτάσσειν αὐτῷ τὰ πάντα gemeint; wer gekrönt wird, wird damit zum Herrscher eingesetzt. Und die Herrlichkeit und Ehre, womit Jesus gekrönt worden, ist eben diejenige, durch welche er nun seit seiner Himmelfahrt, nicht bloß qua Gottessohn, sondern nunmehr auch qua erhöhter Menschensohn, die Engel überragt und von ihnen angebetet wird. Den besten Commentar zu unsrer Stelle liefert Phil. 2, 5—10. Vor dem, der sich erniedrigt hatte bis zum Tod am Kreuze, beugen sich jetzt Aller Kniee, die im Himmel und auf Erden sind, und er trägt einen Namen, der über alle Namen ist.

Das adjektivische Attribut aber ἠλαττωμένον βραχύ τι παρ' ἀγγέλους war sichtlich deshalb nothwendig, weil der Autor betonen wollte, er rede hier nicht von jener δόξα καὶ τιμή, die Christus vor seiner Menschwerdung als der πρωτότοκος (nach Kap. 1) genossen, sondern von der Ehre, die der Menschgewordene nach seiner Erniedrigung in den Stand der dem Tod und Elend unterworfenen Menschenkinder empfangen habe als Lohn für sein πάθημα τοῦ θανάτου. Darum bezeichnet er Jesum ausdrücklich als den gleich uns für eine Zeit lang unter die Engel erniedrigten.

Die Worte διὰ τὸ πάθημα können (wie auch Olsh. richtig bemerkt) grammatisch nicht mit Beza und Jak. Capellus von ἠλαττωμένον abhängig gemacht werden, sondern nur von ἐστεφανωμένον. — Die Frage aber, warum ἐστεφανωμένον nicht als Gegensatz zu ἠλαττωμ. vor διὰ τὸ πάθημα stehe, erledigt sich durch die einfache Bemerkung, daß hier nicht auf dem Gegensatz zwischen der Erniedrigung und der Erhöhung der Nachdruck liegt, sondern auf dem Gegensatz zwischen der noch nicht erhöhten Menschheit und dem bereits erhöhten Jesus. Ἐστεφανωμ. tritt also in Gegensatz zu οὔπω . . . ὑποτεταγμένα, und muß, wie jenes ὑποτεταγμένα, an's Ende treten. —

Bleek, welcher ebenso construirt wie wir, sieht sich nun durch seine irrige Auffassung von V. 6—7 hier bei V. 9—10 in eine augenscheinliche Verlegenheit verwickelt. Er muß zugeben,

daß erst V. 9 von der Person Jesu Christi die Rede sey; und doch war seiner Meinung nach schon V. 6—8 vom *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* die Rede. So bleibt ihm nun kein anderer Ausweg, als V. 6—8 vom Messias *qua* verheißenen, V. 9—10 von Jesu als dem Erfüller jener Verheißung zu erklären. Er legt nun folgenden Sinn in unsere Verse: Dem Messias solle der Verheißung nach Alles unterthan seyn; dem wirklich gekommenen Messias Jesu sey aber noch nicht Alles unterthan (er habe noch Feinde und Ungläubige auf der Erde). Diesen scheinbaren Einwurf gegen Jesu Messianität wolle nun der Autor heben durch die Bemerkung, daß Jesus, wenn auch noch nicht über Alles erhöht, doch einstweilen gekrönt sey. — Hier widerspricht sich nun erstlich der geehrte Theolog selbst, wenn er nun doch schon in dem Satze *νῦν δέ*, und nicht erst in dem Satze *τὸν δὲ ἠλαττωμ.* die historische Person Jesu erwähnt findet (gegen seine eigene Erklärung S. 260), und wenn er zwischen dem *αὐτῷ* im Satze *νῦν δέ* und dem vorangehenden *αὐτῷ* einen Gegensatz findet, der nur zwischen dem *νῦν δὲ . . . αὐτῷ* und dem *τὸν δὲ Ἰησοῦν* gefunden werden kann. Zweitens fällt er gänzlich aus dem Ideenkreise des Autors heraus, der auf die Frage, ob auf Erden unter den Menschen bereits Alle sich Christo unterworfen haben oder nicht, hier gar keine Rücksicht nimmt und nehmen kann, sondern sich einzig mit der Frage beschäftigt, ob der *ἄνθρωπος* (wer dieser nun immer seyn möge) noch unter die Engel erniedrigt, oder bereits über die Engel erhöht sey. Drittens statuirt er zwischen dem *ὑποτάσσειν αὐτῷ τὰ πάντα* und dem *στεφανοῦν τὸν Ἰησοῦν* einen Gegensatz, der nicht durch das leiseste Wörtchen angedeutet ist*). Viertens würde man eine Versicherung, daß Jesu, dem bereits gekrönten, künftig auch Alles werde faktisch unterworfen werden, durchaus als Abschluß erwarten müssen. Statt dessen finden wir den Abschluß, daß in Jesu und durch ihn — auch eine Vielheit der übrigen Menschen zur Theilnahme an jener Erhöhung gelangen werde; der

*) Der Gedanke, den Bleek finden will, müßte im Griech. folgendermaßen ausgedrückt seyn: *Καὶ τῷ μὲν Ἰησοῦ οὔπω ὁρῶμεν τὰ πάντα ὑποτεταγμένα. Βλέπομεν δὲ αὐτὸν ἐστεφανωμένον γοῦν δόξῃ καὶ τιμῇ, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἃ ἤρξατο ὁ θεὸς ταῦτα καὶ τελειώσει.*

deutlichste Beweis, daß der Autor bei den Worten V. 6—8 nicht den Messias, sondern die Menschheit als solche im Auge gehabt hat.

Andere Ausleger stimmen nicht einmal in der Construktion mit unserer Erklärung überein. Einige fassen τὸν δὲ ἠλαττ. als Objekt und Ἰησοῦν als Apposition hinzu. „Aber den kurze Zeit unter die Engel Erniedrigten, nämlich Jesum, sehen wir gekrönt." Wie geschraubt diese Construktion schon als solche ist, leuchtet ein. Ueberdies wäre der Gedanke nur dann passend, wenn V. 6—8 unter dem ἄνθρωπος der Messias verstanden werden dürfte. Doch selbst hier ergäbe sich wieder ein Widerspruch, nämlich mit V. 8, wo ja dann bei αὐτῷ auch an den Messias gedacht werden müßte. So würde also V. 9 vom Messias bejaht, was V. 8 von ihm verneint war. — Eine dritte Construktion (Tholuck u. a.) faßt ἠλαττ. als Objekt, Ἰησοῦν als Prädicat, ἐστεφ. als Apposition zum Prädicat. „Wir sehen die eine kleine Zeit unter die Engel erniedrigte Menschheit in Jesu, der gekrönt worden ist"*). Das Ganze wäre hiernach eine Erklärung auf die Frage, wo und in wessen Person man jene Menschheit, von der V. 6—8 die Rede war, zu suchen habe. Allein schon in sprachlicher Hinsicht ist diese Erklärung unmöglich; es müßte stehen: Ἰησοῦν τὸν διὰ κλ. Ueberhaupt aber wird der Grieche ein solches nuncupatives Urtheil, worin durch das Prädicat nicht der Inhalt, sondern der Umfang des Subjektsbegriffes ausgedrückt, nicht auf die Frage Was? sondern auf die Frage Wer? geantwortet wird, nicht durch ein bloßes Nebeneinandersetzen zweier Akkusative ausdrücken. Vielmehr müßten wir erwarten: τὸν δὲ ... ἠλαττωμένον βλέπομεν ὅτι Ἰησοῦς ἐστι ὁ διὰ κλ., oder τὸν δὲ ... ἠλαττ. βλέπομεν Ἰησοῦν εἶναι. Aber auch was den Sinn betrifft, erheben sich die gerechtesten Bedenken. Es würde der Satz V. 8, daß die Menschheit noch nicht in die ihr verheißene Herrlichkeit eingetreten sey, V. 9 nicht restringirt, sondern umgestoßen. Denn wenn man unter jenem ἄνθρωπος βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένος, von welchem V. 6 bis 8

*) Aehnlich Olshausen: „Als jenen ein wenig unter die Engel Erniedrigten erkennen wir den mit Ehre und Ruhm gekrönten Jesus an." Dies müßte heißen: Ἰησοῦν τὸν διὰ κλ. ἐστεφανωμένον.

die Rede war, nach Tholucks Erklärung von V. 9 Niemanden anders als Jesum verstehen soll, Jesus aber nach V. 9 bereits erhöht ist, so kann ja V. 8 nicht gesagt werden, jener ἄνθρ. sey noch nicht erhöht!

Nach allen Seiten bewährt sich also die oben gegebene, einfache Erklärung. —

Zum dritten Gedankengliede leitet der Autor über in den Worten: ὅπως χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου. Zwei Fragen thun sich hier auf, die eine nach der Lesart, die andere nach der Verbindung des ὅπως mit dem Vorigen. — Die Lesart schwankt zwischen χάριτι θεοῦ und χωρὶς θεοῦ. Χωρίς lasen Theodoret, Theodorus von Mopshuestia und die Nestorianer. Und Marius Merkator, Theophylakt und Oekumenius sprachen sogar die Beschuldigung aus, daß die ganze Lesart erst der Erfindung der Nestorianer ihr Daseyn verdanke. Zu dieser Beschuldigung gab ohne Zweifel die Art Veranlassung, wie die Nestorianer sich jene Lesart in ihren dogmatischen Streitigkeiten mit den Katholikern zu Nutze machten. Sie faßten nämlich χωρὶς θεοῦ als eine Nebenbestimmung zu dem in γεύσηται enthaltenen Subjekt, und gewannen nun den seltsamen Sinn: Jesus habe ohne seine Gottheit den Tod geschmeckt, d. h. das göttliche Stück sey dabei unbetheiligt geblieben. Allein so bequem diese Lesart jenen vortrefflichen Exegeten seyn mochte, ihre Entstehung verdankt sie den Nestorianern nun und nimmermehr. Erstlich nicht, weil die Worte χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντός, unbefangen und ungekünstelt erklärt, gar keinen nestorianisirenden Sinn geben; zweitens, weil schon zweihundert Jahre vor Nestorius der alte Kirchenvater Origenes die Lesart χωρὶς θεοῦ kannte.

Und nicht bloß kannte! Sondern er erwähnt der entgegenstehenden Lesart χάριτι als einer „in einigen Handschriften" (ἔν τισιν ἀντιγράφοις) befindlichen. Zu seiner Zeit las also die Mehrzahl der codd. χωρίς. Wenn nun der spätere Hieronymus umgekehrt von der Lesart absque Deo sagt, sie stehe nur in quibusdam exemplaribus, so wird dies theils schon dadurch bedeutungslos, weil die bedeutendsten italischen Väter, ein Ambrosius, Fulgentius, Vigilius u. a., eben doch absque gelesen haben; theils hat jene Aussage des Hieronymus darum kein

großes kritisches Gewicht, weil es sich ebenso gar leicht begreifen läßt, wie man mehr und mehr die platte, leichte Lesart χάριτι der schwierigen und vollends dogmatisch suspekt gewordenen χωρίς vorzog. So erklärt sich vollständig, wie es geschehen konnte, daß bis in's 6te Jahrhundert, in welches unsere ältesten codd. hinaufreichen, die alte Lesart χωρίς fast ganz verdrängt war; daher sie sich denn nur in dem einzigen cod. Nro. 53, in einem Scholion zu cod. 67, in einem cod. der Peschito und in den vorhin angeführten patristischen Citaten erhalten hat.

Man machte es eben mit der Lesart χωρίς, wie es neuerdings noch Bleek gemacht hat; man verwarf sie aus inneren Gründen; man erklärte, sie gebe keinen guten Sinn. Aber gerade darum muß sie nur um so sicherer die ächte seyn. Die Lesart χάριτι ist allerdings wasserhell, außerordentlich leicht verständlich und — außerordentlich nichtssagend, ja unpassend. Christus habe durch Gottes Gnade für Alle den Tod geschmeckt. Daß hier nicht bloß die Hingabe an den Tod nebst dessen Erfolg, sondern selbst das Schmecken desselben auf die Gnade Gottes zurückgeführt wird, hat etwas Stoßendes. Doch könnte man sagen, χάριτι θεοῦ beziehe sich nur eng auf die Worte ὑπὲρ παντός. Und dies ließe sich wohl hören. Aber nichtssagend bleibt der Gedanke, weil hier gar keine Nothwendigkeit noch Veranlassung da war, in diesem Context, wo von der Erhöhung der Menschheit über die Engel die Rede ist, zu erwähnen, daß Christus durch Gottes Gnade dahingegeben sey; man könnte mindestens χάριτι θεοῦ aus dem Texte werfen, ohne daß ein Mangel sich im Gedankenfortschritte fühlbar machte. Leicht ist die Lesart, besonders in Vergleich mit der andern, welcher selbst ein Bleek keinen rechten Sinn abzugewinnen vermochte*); ja sie lag so recht auf platter Hand für einen jeden Abschreiber, der sich besann, in was sich das anstößige χωρίς wohl passend umschmieden ließe.

Die Lesart χωρὶς θεοῦ ist die schwerere, inhaltreichere, passendere. Freilich wenn man mit Paulus in Heidelberg χωρὶς θεοῦ durch „von Gott verlassen" (Matth. 27, 46) erklärt, so

*) Auch Olshausen meint, wenn man χωρίς lese, bleibe nichts anderes übrig, als zu übersetzen: „in seiner Gottverlassenheit."

entsteht ein fremdartiger Gedanke. Aber ist es denn nicht klar, daß χωρὶς θεοῦ vielmehr mit ὑπὲρ παντός zusammenzunehmen ist? Zwar meint Bleek (S. 272 und 278), mit πᾶς sey hier lediglich das menschliche Geschlecht bezeichnet, und der Verfasser könne folglich nicht sagen wollen, Christus habe für jedes Wesen im Himmel und auf Erden mit einziger Ausnahme Gottes den Tod geschmeckt; sondern er wolle nur sagen, er habe für die Menschen den Tod geschmeckt. Aber hätte der Verfasser dies Letztere sagen wollen, warum schrieb er denn dann nicht ὑπὲρ πάντων oder ὑπὲρ πάντων τῶν ἀνθρώπων? Warum wählte er den viel mehr aufzählenden Singular „für jeden?" (Daß παντός nicht Neutrum seyn und mit Weltall übersetzt werden kann, versteht sich.) — Den besten Commentar über unsre Stelle finden wir in V. 8 und in 1 Cor. 15, 27. An der letzteren Stelle begegnet uns ein ganz ähnlicher Gedanke, eine ganz ähnliche Restriction, wie sie hier in χωρὶς θεοῦ liegt. Bei der Auferstehung, schreibt dort der Apostel Paulus, werde Alles unter Jesu Füße gethan werden, πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ (eine Berufung auf Ps. 8 wie in unserm achten Verse). Ὅταν δὲ εἴπῃ, fährt er fort, ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. Zu der gleichen Restriction lag auch an unsrer Stelle ein Anlaß. Vers 8 hatte der Verfasser eben jenes πάντα in Ps. 8 urgirt, und daraus bewiesen, daß schlechterdings Alles, auch die Engel, der Menschheit sollten unterworfen werden. Dem ganz analog will er nun V. 9 zeigen, daß Christus durch seinen Tod schlechterdings Alles, Himmel und Erde, versöhnt habe — der gleiche Gedanke wie Eph. 1, 10 — d. h. daß an dieses in der menschlichen Sphäre geschehene Haupt- und Centralfaktum nicht etwa noch analoge Gottesthaten in der Engelwelt sich anreihten; daß vielmehr alle Kreaturen, auch die Engel, an den seligen Früchten des Todes Jesu participirten. Und dies drückt er nun so aus, daß er wiederum erstlich ὑπὲρ παντός sagt, und sodann, indem er bloß in Betreff Gottes dies παντός restringirt, zeigt, daß das παντός sich auf Alles außer Gott, mithin auch auf die Engelwelt beziehe. Den einzigen Gott selber ausgenommen, habe Christus für Jeden den Tod geschmeckt.

Es versteht sich nun von selbst, daß die Präposition ὑπέρ in diesem Contexte nicht die stellvertretende Genugthuung bezeichnet; denn diese hat Christus nur für die Sünder, die Menschen, nicht für die Engel geleistet. Ὑπέρ ist also hier nicht durch „an der Stelle, anstatt" zu erklären, sondern durch „für, zum Besten." Auch die Engel, obwohl sie einer Sühne nicht bedürfen, haben doch in ihrer Weise ebenfalls selige Früchte des Todes Jesu genossen. Besteht ihre Seligkeit überhaupt in dem anbetenden Anschauen der Herrlichkeit und Liebe Gottes, so mußte das Anschauen dieser wunderbarsten Gnadenthat der sich selbst aufopfernden Liebe den Gipfel ihrer Seligkeit bilden (vgl. 1 Petr. 1, 12). Und wenn unter den Engeln Freude ist über einen jeden Sünder, der Buße thut, so ist ja der Tod Jesu, durch den der Weg zur Buße und Bekehrung allen Sündern eröffnet ist, der Quell eines ganzen Freudenmeeres für die Engel geworden.

Die zweite Frage ist nun, wie die Partikel ὅπως zu erklären und zu construiren sey. Zunächst ist es am natürlichsten, ὅπως von ἐστεφανωμένον abhängen zu lassen; allein nun scheint ein Gedanke zu entstehen, der keinen rechten Sinn hat. Die Krönung und Erhöhung Christi soll zu dem Zwecke geschehen seyn, damit er den Tod für alle litte. Wie ist dies möglich, da doch sein Tod jener Erhöhung voranging. Unbesehens haben daher die Exegeten auf ihre Art zu helfen gesucht. Die Einen haben dem ὅπως eine neue Bedeutung verleihen wollen; Erasmus, Kuinoel u. a. die Bedeutung von ὥστε, Schleusner die von potsquam, was in sprachlicher Hinsicht absurd ist. Die Andern wollten durch künstliche Construktionen helfen. Bengel und Böhme wollten ὅπως auf wahrhaft halsbrechende Manier von ἠλαττωμένον abhängen lassen (!), Grotius, Carpzov, Storr und Bleek von einem aus dem Nomen πάθημα herauszusupplirenden Sätzchen: ὃ ἔπαθεν. Aber alle diese Künsteleien sind unnöthig. Ὅπως hängt wirklich von ἐστεφανωμένον ab, kann von nichts anderem abhängen, braucht auch von nichts anderem abzuhängen; denn es entsteht ein ganz guter Sinn, sobald man sich nur (mit Wetstein) das χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντός gehörig betont denkt. Christus wurde erhöht, damit er für Alle mit einziger Ausnahme Gottes den Tod erlitten

habe. Logisch präcis ist dies freilich nicht geredet; logisch präcis müßte es heißen: damit der Tod, den er geschmeckt hat, Allen zu Gute käme. Allein diese Breviloquenz, diese Zusammenziehung beider Sätzchen in eines, ist höchst natürlich. So kann z. B. ein Erzieher dem zum erstenmal in die Welt hinausziehenden Zögling zurufen: „Bewahre auch in der Ferne meine Worte und Mahnungen, damit ich mich nicht vergeblich um dich gemühet habe," d. h. damit die Mühe, die ich mir mit dir gegeben, nicht vergeblich sey. (Im Wesentlichen ebenso läßt auch Olshausen ὅπως von ἐστεφανωμένον abhängen, „damit er es sey, der für Alle den Tod geschmeckt hätte.")

Damit also Jesu Tod Allen, den Menschen und Engeln, zu Gute käme, mußte er erhöhet werden. So lange er nur der gekreuzigte Mensch Jesus war, so lange war zwar sein Tod ebenfalls ein objektiver stellvertretender Tod der Sühne für fremde Schuld; aber weder Menschen noch Engeln erwuchs daraus eine reale Frucht. Erst dadurch, daß der Menschgewordene erhöht und verklärt und im Himmel zum König gekrönt wurde, erhielt er die Möglichkeit, den heiligen Geist zu senden und dadurch die Aneignung des objektiv erworbenen Heiles seitens der Menschen, und somit die Freude der Engel über die Bekehrung der Menschen zu bewirken.

Vers 10 folgt nun das dritte Gedankenglied, zu welchem das Sätzchen ὅπως κλ. übergeleitet hat, ja welches in diesem Sätzchen implicite schon enthalten liegt. Daher kann sich dies dritte Gedankenglied mittelst eines explicativen γάρ, „nämlich," an das Sätzchen mit ὅπως anreihen. Stände dies Uebergangssätzchen nicht da, so müßte statt γάρ ein δέ erwartet werden. (Die Menschheit ist noch nicht zur Herrschaft gelangt; Jesus aber ist bereits gekrönt; durch ihn aber soll auch die übrige Menschheit zur Herrlichkeit geführt werden.) Der Verf. liebt es aber, die einzelnen Gedanken nicht so scharf abgeschnitten neben einander zu stellen, sondern von dem einen zum anderen rhetorisch feine Uebergänge zu bilden.

Was nun die Construktion unseres zehnten Verses betrifft, so steht fest und versteht sich von selbst, a) daß ἔπρεπε γὰρ αὐτῷ der regierende Satz ist, b) daß der Relativsatz δι' ὃν von αὐτῷ abhängt, c) daß das Subjekt zu ἔπρεπε durch den In-

finitiv τελειῶσαι gebildet wird, und d) daß τὸν ἀρχηγὸν als Objekt von τελειῶσαι abhängt. Fraglich kann nur dies seyn, ob der Akkusativ ἀγαγόντα mit seiner Zubehör Subjektsakkusativ zu τελειῶσαι ist (mit τελειῶσαι zusammen also einen acc. c. inf. bildet), oder ob ἀγαγόντα Apposition zu dem Objektsakkusativ ἀρχηγὸν ist. Im letzteren Falle wäre die Apposition ihrem Hauptworte deshalb vorangestellt, damit letzteres einen um so größeren Nachdruck erhielte (ähnlich wie V. 9 das Attribut ἠλαττωμένον vorangestellt war, und Ἰησοῦν des Nachdrucks wegen nachfolgte).

Daß der αὐτὸς, δι᾽ ὃν κλ. als Subjekt des Verbums τελειῶσαι von dem ἀρχηγός als dem Objekt dieses τελειῶσαι verschieden ist, ingleichen, daß der ἀρχηγός Christus ist, versteht sich von selbst; der αὐτὸς δι᾽ ὃν ist also Gott der Vater. Uebersetzen wir nun mit Olshausen, der ersteren Construktion folgend: „Es geziemte Ihm, um deß willen und durch den Alles ist, daß Er, viele zur Herrlichkeit führend, den Vorgänger ihres Heiles durch Leiden vollendete," so ist hier Gott der Vater derjenige, welchem die Handlung des ἄγειν zukommt, und diese ganze Bestimmung πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα gewinnt zugleich die Stellung einer bloßen Nebenbestimmung, gewissermaßen einer Conditionalbestimmung. Wollte Gott (so könnte man den Gedanken auflösen), wollte Gott viele Söhne zur Herrlichkeit führen, so mußte er den, den er zu ihrem Herzog erkoren, durch Leiden vollenden. Aller Nachdruck liegt hier auf den Worten διὰ παθημάτων. Daß das Leiden nothwendig war, ist der eigentliche Kern des Gedankens; alles Uebrige dient nur zur Vorbereitung. — Uebersetzen wir dagegen nach der anderen Construktion: „Denn es geziemte Ihm, um deß willen und durch den Alles ist, daß er — als einen, der viele Söhne zur Herrlichkeit führte — den Heerführer ihres Heiles durch Leiden vollendete," so liegt hier der offenbare Nachdruck auf πολλοὺς υἱοὺς ἀγαγόντα und ἀρχηγόν. Gerade dies ist nun aber der Manier unseres Autors ganz eigenthümlich, daß er solche Hauptbestimmungen gleichsam in die Peripherie seiner Sätze verlegt, und schon dies würde genügen, dieser zweiten Construktion den Vorzug zu geben. Dazu kommt noch der hierbei resultirende schöne Parallelismus zwischen dem nachgestellten Ἰησοῦν und dem

ebenso nachgestellten ἀρχηγόν. Hiermit treten beide Begriffe, die ja wirklich dem Gedankengange nach gleichsam die Liedstäbe in dem strophischen Baue bilden, in Gegensatz zu einander. Für jetzt ist allein Jesus erhöht; aber ist als ein Heerführer Anderer erhöht. Dieser selbe Gedankengang fordert denn auch gebieterisch, daß V. 10 eben darauf, daß durch Jesum auch die übrige Menschheit zur δόξα gelange, also auf dem Zweck und Resultat des Leidens Jesu — nicht aber auf dem Mittel, dem Leiden selbst — der Nachdruck ruhe. Und welchen großen Nachdruck der Autor auf jenes Resultat gelegt, zeigt er ja schon dadurch, daß er den Gedanken, daß durch Jesum Viele zur δόξα gelangen, zwiefach ausgedrückt hat, erstlich durch die Worte πολλοὺς υἱοὺς ἀγαγόντα, sodann durch das Wort ἀρχηγός. Wir dürfen also die Bestimmung πολλοὺς υἱοὺς ἀγαγόντα nicht zu einer bloßen Nebenbestimmung herabsinken lassen, wie dies bei der ersteren Construktion unvermeidlich wäre, sondern müssen nothwendig der zweiten Construktion den Vorzug geben. Vers 10 schließt sich als Explication an das Ende von V. 9; dort lag, wie wir sahen, auf ὑπὲρ παντός aller Nachdruck; auch V. 10 muß also gezeigt werden, wie durch Jesum auch Andere zur δόξα gelangen. Und der gleiche Gedanke setzt sich ja dann auch V. 11 fort. Es wird V. 11 gezeigt, wie Christi Herrlichkeit auch den Menschen zu Theil werde, nicht aber, warum Christus zur Erlangung derselben habe leiden müssen.

Wir übersetzen also: „Es geziemte nämlich Ihm, um deßwillen und durch den das All besteht, daß er als Einen, der viele Söhne in die Herrlichkeit führen sollte, den Heerführer ihres Heiles durch Leiden vollendete.“ Der Gedanke, daß Christus nicht ohne Leiden ein Erstling Anderer werden konnte, findet seine Erläuterung in den Stellen Joh. 16, 7; 14, 2—3. Πρέπειν, wie ὀφείλειν V. 17, dient zur Bezeichnung einer nicht fatalistischen, sondern im Wesen der Sache und somit in Gottes eignem weisen weltordnenden Willen liegenden Nothwendigkeit. — Wenn hier der Vater als der, δι᾽ οὗ τὰ πάντα, bezeichnet wird, was sonst (Röm. 11, 36; 1 Cor. 8, 6) Terminus zur Bezeichnung des Sohnes ist (vom Vater pflegt ἐξ οὗ gesagt zu werden), so erklärt sich dies theils aus der Paronomasie mit δι᾽ ὅν,

theils daraus, daß der Vater hier nicht als der Weltschöpfer, sondern als der Weltregierer in Betracht kam, durch und unter dessen Walten das Erlösungswerk geschehen ist.

Vers 11—13 folgt nun eine weitere Gedankenreihe, welche jedoch den übrigen Gliedern V. 5—8, V. 9—10, V. 14—18 nicht als coordinirt zur Seite tritt, sondern dem Gliede V. 9—10 subordinirt ist, nämlich eine bloße Erläuterung zu dem Gedanken V. 10 (daß durch den Einen *υἱός* auch Andere zu *υἱοῖς* werden sollten) enthält. Es wird nämlich V. 11—13 gezeigt, daß schon im alten Testament gesagt werde, der Messias werde seine Unterthanen in sein Sohnesverhältniß zu Gott mit aufnehmen.

Zuerst V. 11 wird der Satz thetisch hingestellt, daß der *ἁγιάζων* und die *ἁγιαζόμενοι* im Bruderverhältnisse stehen, als von Einem Stammvater stammend. Was nun erstlich den Sinn des Ausdruckes *ἁγιάζειν* betrifft, so bezeichnet derselbe hier nicht die Heiligung im speziellen Sinn, wie sie eine Folge des Glaubens an die Versöhnung, und als solche von der Rechtfertigung verschieden ist; ebenso wenig aber die Rechtfertigung als solche, wie manche ältere protest. Ausleger gemeint haben. Sondern der Ausdruck *ἁγιάζειν* bezeichnet hier die Totalumwandlung der Stellung zu Gott, welche bei den Gliedern des neuen Bundes eintritt, im Gegensatze zu der Stellung des natürlichen Menschen zu Gott. Es erklärt sich diese weite Bedeutung aus dem Sinn und Sprachgebrauche des Wortes *ἅγιος*. *Ἅγιος* wird erstlich in dogmatisch-metaphysischem Sinne von Gott gebraucht. Gott ist heilig, weil er in sich der vollkommene und der Quell alles Guten — auch alles sittlich Guten als des seinem eignen Wesen entsprechenden — ist. Gott ist ferner heilig im Verhältniß zu den persönlichen Creaturen, d. h. er ist gerecht; hier bezeichnet *ἅγιος* die Consequenz des göttlichen Thuns und Verhaltens gegen uns mit seinem Wesen. Zweitens aber wird *ἅγιος* in historischem Sinne von den Creaturen gebraucht, und bildet hier allgemein den Gegensatz gegen alles, was durch die Sünde Gott entfremdet, von Gott getrennt und sittlich schlecht oder essentiell profan geworden ist. Heilig sind diejenigen Dinge, die dem profanen natürlichen Leben entnommen und dem Dienste Gottes geheiligt sind. Heilig sind diejenigen Personen, welche

aus dem sündlich-natürlichen Leben entnommen und zu Gott in ein Gnaden- und Erlösungsverhältniß gesetzt sind. Daher heißen im a. T. die Israeliten und in allen apostolischen Briefen die Christen geradezu οἱ ἅγιοι, obgleich sie keineswegs schon sündlos sind. Erst drittens bezeichnet ἅγιος (wofür dann aber lieber ὅσιος gebraucht wird) den Zustand einer von der Sünde absolut freien oder freigewordenen persönlichen Creatur (1 Petr. 1, 16). — Unser ἁγιάζειν schließt sich nun an den zweiten Sprachgebrauch an, und bezeichnet den Gesammtakt, wodurch Christus die Seinen dem natürlichen Leben des Todes entnimmt und in die Sphäre eines neuen Lebens, das auf seinem sühnenden Tode beruht, in seiner Auferstehung seinen Quell hat, in der Heilsaneignung durch Buße, Glauben und Erneuerung des Wandels besteht, und dereinst in Sündlosigkeit und Verklärung sich vollenden wird, versetzt. — Die andere engere Bedeutung von ἁγιάζειν, wo es die spezielle, aus dem Glauben hervorgehende Erneuerung des Wandels bezeichnet (Joh. 17, 17, vgl. Hebr. 12, 14), schließt sich an den dritten Sprachgebrauch von ἅγιος an.

Wer ist nun der εἷς, der gemeinsame Stammvater, in Beziehung auf welchen der ἁγιάζων, Christus, und die ἁγιαζόμενοι, die Unterthanen des Messiasreiches, Brüder heißen, d. h. wer ist der, dessen υἱοί die Christen durch den ἁγιάζων werden? Hunnius und Carpzov dachten an Adam, Bengel, Schmid und Michaelis an Abraham. Diese alle (wie auch Olshausen) fanden also in V. 11 den Gedanken ausgesprochen, daß der Sohn Gottes als Menschgewordener in ein Bruderverhältniß zu den Menschen getreten sey. Dann ist V. 11 eine Erklärung, durch welches Mittel Christus die πολλοί zu υἱοῖς gemacht habe. V. 10: Christus zieht als ἀρχηγός viele Söhne nach sich, V. 11: denn er ist ja Mensch geworden und stammt somit von Einem menschlichen Stammvater mit den ἁγιαζομένοις ab. — Diese Auffassung ist indeß entschieden falsch. Erst V. 14 geht der Autor dazu über, zu zeigen, daß Christus, um uns zur Theilnahme seiner Gotteskindschaft zu erheben, zuvor an unsrer Adamskindschaft habe Theil nehmen müssen. Auch die Citate V. 12 f. beweisen, wie wir sehen werden, nicht, daß der Messias habe Mensch werden müssen, sondern einfach, daß der

Messias zu den Unterthanen seines Reichs in einem geistlichen Bruderverhältniß stehen solle, daß er sie zu seinem Einheitsverhältnisse mit Gott emporziehen solle. Endlich zeigt auch schon die Bezeichnung Christi als des ἁγιάζων und der υἱοί als der ἁγιαζόμενοι, daß hier nicht von der physischen Verwandtschaft, die wir Adamssöhne mit Christo, als dem Sohne der Maria, des David, des Abraham, des Adam, von unserer Geburt an ohnehin schon haben, die Rede ist, sondern von dem geistlichen Verwandtschaftsverhältniß, in welches wir durch unser ἁγιάζεσθαι mit ihm treten. V. 11 wird also nicht gesagt, durch welches Mittel uns Christus in die Gotteskindschaft erhebe (nämlich: daß er zu diesem Behufe habe ein Menschenkind werden müssen), sondern V. 11 wird erläuternd wiederholt: daß Christus uns zu Brüdern mache, uns als der ἁγιάζων in die Gotteskindschaft erhebe. So haben wir also unter dem εἷς *) mit den alten griechischen Exegeten und Tholuck Gott, den geistlichen Vater so Christi als der aus Christo Geborenen, zu verstehen. Aber freilich auf diese Geburt aus Christo, nicht auf den „gemeinschaftlichen Ursprung aus Gott" (Bleek) ist der Begriff ἐξ ἑνός zu beziehen, wie sich aus dem eben Gesagten von selbst ergiebt.

In sprachlicher Hinsicht ist zu diesen Worten nachträglich noch zu bemerken, daß πάντες neben τε — καὶ — einen Pleonasmus bildet.

Δι' ἣν αἰτίαν κλ. Weil der Messias bestimmt ist, zu seinen Reichsgenossen in ein Bruderverhältniß, nicht bloß in ein Herrscherverhältniß zu treten, d. h. sie zur Theilnahme an der Sohnschaft, zur Kindschaft, zu erheben, darum schämt er, der Messias, auch schon im alten Bunde sich nicht, seine Unterthanen Brüder zu nennen, d. h. darum tritt auch schon beim alttestamentlichen Gesalbten ein analoges Verhältniß hervor. — Dies ist die rhetorisch schöne Art, wie unser Autor seine Beweise aus dem alten Testament V. 12—13 an die Thesis V. 11 anknüpft. Durch das V. 11 Gesagte werde es erklärlich, wie schon im a. Testamente solche Stellen wie Ps. 22, 23 vorkommen könnten.

---

*) Calvin wollte ἑνός neutral nehmen und γένους suppliren. Das ist sprachlich nicht möglich.

Natürlich liegt dann aber in diesen a. t. Stellen zugleich auch wieder umgekehrt ein Beweis für die Wahrheit des V. 11 Gesagten. Dies ist ja offenbar die innerliche Tendenz des Verf., durch diese Citate zu beweisen, daß schon durch Aussagen des alten Testamentes dem erwarteten Messias eine solche Bruderstellung zu seinen Reichsgenossen, ein solcher Beruf, dieselben zu *υἱοῖς* zu erheben, zugewiesen werde.

Die große Masse der Ausleger hat die Stellung des 11ten Verses nicht richtig aufgefaßt, und daher auch mit den Citaten V. 12—13 nichts Rechtes anzufangen gewußt. Wir schweigen von der ungesalzenen Ansicht derer, welche, sobald sie ein a. t. Citat gewahr werden, unbesehens voraussetzen, der Autor habe damit beweisen wollen, daß Jesus von Nazareth der Messias sey, und die dann wunder wie Großes geleistet zu haben glauben, wenn sie dargethan, daß die citirte Stelle keine „direkte Weissagung auf Christus" sey. Daß Jesus der Messias sey, will der Autor im ganzen Briefe nirgends beweisen; dies setzt er Kap. 1, 1—3 bei seinen Lesern als anerkanntes Axiom voraus. — Relativ am besten haben noch Diejenigen diese Citate aufgefaßt, welche meinen, es solle hier der Beweis geliefert werden, daß schon nach den Aussagen des a. Test. der Messias habe Mensch werden müssen. Wir wissen freilich, daß nach den dürren Worten des Autors V. 11 auch dies nicht richtig seyn kann. Nicht daß der Messias, resp. der Sohn Gottes, habe Mensch werden müssen, nicht daß die Menschwerdung das Mittel war, die andern Menschen zur Kindschaft zu erheben, soll hier aus dem a. Test. dargethan werden — von diesem Mittel ist vielmehr erst von V. 14 an die Rede — sondern daß es schon im alten Bunde zum Beruf des Messias, d. h. auf deutsch: des Gesalbten, des theokratischen Königs, gerechnet worden sey, seine Unterthanen nicht bloß von oben herab zu beherrschen, sondern in brüderlicher, seelsorgerlicher Liebe zu der gleichen innigen Kindesgemeinschaft mit Gott emporzuheben, in welcher er als Gottes Gesalbter selbst stand.

Von jener irrigen Voraussetzung aus, als ob V. 12 f. die Nothwendigkeit der Menschwerdung, der Theilnahme des Messias an der Adamskindschaft, bewiesen werden solle, hat man nun die drei Citate folgendermaßen ausgelegt. Ps. 22, 23 ver-

schmähe es der König David nicht, sich dessen zu erinnern, daß seine Unterthanen zugleich ihrer physischen Abstammung von Adam oder Abraham nach seine Brüder seyen. Da nun der erste David ein Vorbild des zweiten David gewesen, so müsse auch bei dem letzteren eine Basis physischer Bruderschaft mit den Menschen existiren. (So auch Olshausen.) — Allein erstlich hat David jenen Psalm nicht als König, sondern als Flüchtling vor Saul (s. unten) gedichtet; und zweitens kann daraus, daß David gelegentlich ein physisch und ohnehin zwischen ihm und seinen Unterthanen bestehendes Verhältniß erwähnt, nicht gefolgert werden, daß dies Verhältniß wesentlich zu seiner Eigenschaft als Gesalbter des Herrn gehört habe, und beim zweiten David sich wiederholen müsse. Mit gleichem Rechte könnte man daraus, daß David Ps. 51 klagt, in Sünden empfangen zu seyn, die Folgerung ziehen, auch der zweite David habe müssen in Sünden empfangen werden. — Die zweite Stelle glaubt man Jes. 8, 17 wiederzufinden. Jesajas in seiner Eigenschaft als Prophet sage doch, er vertraue als Gott, bleibe sich also dessen bewußt, daß er, obgleich Gottes Gesandter an das Volk Israel, doch daneben auch ein Glied dieses Volkes sey, und an seine eigene Weissagung zu glauben habe. Folglich müsse auch der absolute Prophet, Christus, zugleich ein Glied der Menschheit seyn, an die er gesandt worden. Allein das ist ja Art und Weise aller Propheten ohnehin, daß sie zugleich als Menschen reden, und zwar könnte man hierin eher einen Zug ihrer Relativität und Unvollkommenheit sehen, und daraus gerade die umgekehrte Folgerung ziehen, daß der absolute Prophet reiner Prophet und nicht zugleich einer derer, an die er gesandt war, hätte seyn müssen. Mit der Beweiskraft dieser Citate steht es also, wenn sie so aufgefaßt werden, herzlich schlecht. (Ueber das dritte Citat, das noch am richtigsten aufgefaßt wurde, siehe unten.)

Wir treten zu diesen Citaten mit einer ganz anderen Voraussetzung hinzu. Ist unsere Erklärung von V. 11 richtig, so will der Autor durch die Citate V. 12 f. nicht das beweisen, daß der Messias habe an unserer Adamskindschaft Theil nehmen müssen, sondern, daß es zum Beruf des Messias gehöre, seine Reichsunterthanen zu seiner messianischen Gotteskindschaft zu erheben, zu jener innigen Ein-

heit und Gnadengemeinschaft mit Gott, in der er als Gottes Gesalbter steht. Sehen wir nun die Citate an, ob sie dies wirklich beweisen.

Das erste derselben ist die Stelle Ps. 22, 23. Daß dieser Psalm von der Tradition dem David zugeschrieben und von der urchristlichen Kirche als typisch betrachtet wurde, ist bekannt. Beides geschah wohl schwerlich mit Unrecht. Aus seiner Stellung im ersten Buch der davidischen Psalmen geht nach Delitzsch's ausgezeichneten Untersuchungen (Symbolae ad Psalmos illustrandos, Leipzig 1846) hervor, daß dieser Psalm sich schon in der von David selbst angelegten Sammlung (vgl. 2 Chron. 23, 18 mit Ps. 72, 20) befunden hat. Auch die Situation, welche Ps. 22 geschildert wird unter dem Bild eines rings von reißenden Thieren umzingelten und umlauerten Menschen, paßt auf Niemanden so trefflich, wie auf David, als Saul ihn verfolgte, ihn von Höhle zu Höhle, von Schlupfwinkel zu Schlupfwinkel scheuchte, das Gebirge, wo er sich aufhielt, von allen Seiten umzingelte. Es ist aber nun nicht ein bloßes individuelles Gottvertrauen, das David in dem Psalm ausspricht; er war durch Samuel von Gott zum Könige gesalbt; er hatte die Verheißung des Thrones; auf dem Glauben an diese Verheißung fußte jenes Vertrauen. Wenn nun die Apostel in jenem Leiden Davids und in seiner Errettung aus demselben ein Vorbild des Leidens und der Auferstehung des zweiten David sehen, so ist dies nicht Willkühr von ihnen, sondern doppelt und dreifach begründet. Der Conflikt Jesu mit seinen Feinden war dem Conflikte Davids mit Saul durch und durch und auf das Innerlichste parallel. Dort wie hier sehen wir auf der einen Seite den Mann nach dem Herzen Gottes, den von Gott zum Messias Gesalbten, der es weiß, daß er der Erkorene ist, der aber fleischliche, sündliche Mittel, zur Herrlichkeit zu gelangen und sein Reich aufzurichten, verschmäht und allein von Gottes Hand die Erhöhung empfangen will; dort wie hier steht auf der andern Seite der Inhaber der weltlichen Gewalt, der in unbegründetem Argwohn fürchtet, der Gesalbte Gottes werde ihn mit der Waffe des Aufruhrs von seiner Macht herabzustürzen suchen. Nun kam aber noch hinzu, daß dieses Verhältniß erst in Jesu zu jener absoluten Reinheit und Vollkommenheit ausgebildet war,

deren es bei David noch ermangelte. David, obwohl er sich scheute, Hand an Saul zu legen, hatte doch ein Heer streitbarer Mannen um sich gesammelt, Jesus demüthige Fischer und Zöllner. So war der Conflikt, der in Ps. 22 geschildert wird, bei David wirklich nur zu einer vorbildlichen unadäquaten Ausbildung gekommen; was David in jenem Psalm singt, gilt mit voller Wahrheit erst vom zweiten David. Und wenn nun vollends unser Herr selbst in seiner Kreuzesnoth die Anfangsworte des 22sten Psalms als den vollendetsten Ausdruck seiner eigenen Lage faktisch anerkannt hat, darf dann Exegetenwitz, das Licht am Tage nicht sehend, noch leugnen, daß der Psalm ein Verhältniß bespreche, das in sich selbst eine Thatweissagung auf Christum war?

Nun spricht in jenem Psalm der leidende Messias des alten Bundes mitten in seiner Trübsal den Entschluß aus, wenn Gott ihn würde errettet und erhöhet haben — also auf den ihm verheißenen Thron ihn gesetzt, zum König gemacht — so wolle er seinen Brüdern predigen von des Herrn Treue, wolle auch sie zu solcher Klarheit der Gotteserkenntniß und Sicherheit des Gnadenstandes emporziehen, daß sie mit ihm den Herrn loben sollten. Daß er seine künftigen Unterthanen seine Brüder nennt, das geschieht hier nicht in mattem Hinblick darauf, daß sie, wie er, dem Leibe nach von Abraham stammen; sondern es ist die Gesinnung königlicher Liebe, die ihn seine künftigen Unterthanen als Brüder betrachten lehrt, ihm die Sorge für ihr Heil, für ihr Wachsthum an Gotteserkenntniß, so tief in's Herz pflanzt. Darin liegt offenbar die Bedeutsamkeit dieses Ausspruchs, daß David seinen künftigen Königsberuf als einen seelsorgerischen betrachtet, daß er es zu seinen künftigen Königspflichten rechnet, nicht bloß wie ein Chalif äußerlich zu herrschen über seine Unterthanen, sondern wie ein rechter Gesalbter Gottes sie mit hinanzuführen zu der Gottinnigkeit, in der er selber steht und um derentwillen er — der Mann nach Gottes Herzen — zum Messias Israels gesalbt worden. Wie nun, wenn schon der erste, der unvollkommene David es für ein wesentliches Stück seines messianischen Berufes gehalten hat, seine Unterthanen als Brüder in Gott zu lieben und für ihr Seelenheil zu sorgen und sie mit hinaufzuziehen in

sein Kindschaftsverhältniß zu Gott — konnte und durfte der zweite, der vollkommene David ihm hierin nachstehen? Nein, der Schluß war gewiß ganz und gar logisch und berechtigt: Wenn schon der Gesalbte des alten Bundes es nicht verschmähet hat, seine Unterthanen in solchem Sinn als Brüder zu betrachten, so wird es um so vielmehr der Beruf des neutestamentlichen Messias seyn, die Unterthanen des messianischen Reiches, des n. t. Israel, zur Gotteskindschaft, in der er steht, hinanzuziehen, und zu *υἱοῖς* zu machen. —

Das zweite Citat soll nach gewöhnlicher Annahme aus Jes. 8, 17 genommen seyn; das dritte ist die Stelle Jes. 8, 18, also die unmittelbare Fortsetzung von V. 17. Wäre aber das zweite Citat wirklich Jes. 8, 17 zu suchen, so müßte uns billig schon das auffallen, daß unser Autor beide Verse, die, obwohl zwei verschiedene Gedankenmomente enthaltend, doch immerhin (so gut wie Kap. 1, 8—9) Ein Citat gebildet haben würden, durch ein *καὶ πάλιν* aus einander reißt. Dies *καὶ πάλιν* nöthigt uns, das zweite Citat an einer andern Stelle zu suchen, als unmittelbar vor dem dritten. In der That finden sich die Worte קִוִּיתִי־לוֹ (LXX: *καὶ πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ*) nicht bloß Jes. 8, 17, sondern auch 2 Sam. 22, 3, und schon ältere Ausleger, und unter den neueren Theologen Tischendorf, haben richtig hier die Mutterstelle unseres Citates erkannt.

Und in der That nur im Zusammenhange der Stelle 2 Sam. 22, 3 involviren die citirten Worte den Beweis, den wir unserem Contexte nach in ihnen zu finden erwarten müssen. — Jesajas hebt, nachdem er Kap. 7, 1—8, 8 göttliche Offenbarungen über Judas fernere (Kap. 7) und nächste (Kap. 8) Schicksale mitgetheilt hat, mit dem 9ten Vers des 8ten Kapitels eine Ermahnungsrede an, gleichsam eine Predigt über den in Kap. 7, 1—8, 8 gegebenen Text. „Toset Völker," ruft er, „und zerschellet!" er sieht im Geiste ein Reich stürzen auf das andere, und eines nach dem anderen zu Grunde gehen; davor aber fürchtet er sich nicht; Jehovah allein ist es, vor dem man sich zu fürchten, Jehovah allein auch, auf den man zu hoffen hat. Sein Volk fürchtet andere Gewalten, hofft auf andere Helfer; Jesajas aber — „hofft auf den Herrn." Die erste Pers. Sing. (welche von unserem Autor mittelst eines *ἐγώ* betont wird)

steht dort lediglich im Gegensatze zu den Zeitgenossen des Jesajas, die auf Irdisches ihr Vertrauen gesetzt. Wie soll nun daraus, daß Jesajas gläubiger war, als seine Volksgenossen, die Folgerung sich ergeben, daß der Messias seine Unterthanen in ein Bruderverhältniß zu sich, in ein Kindschaftsverhältniß zu Gott erheben werde?!

2 Sam. 22 dagegen haben wir ein Lied, das David sang, als Gott ihn vor Saul errettet hatte (V. 1). Da schildert David V. 2 f., daß Jehovah sein Schild gewesen und ihn bedeckt habe. (Wie natürlich mußte auch unser Autor von dem Bittgebet Ps. 22 zu dem entsprechenden Dankgebet 2 Sam. 22 durch den natürlichen Gedankengang geführt werden!) Wenn nun David in diesem Zusammenhange sagt: „ich traue (auch ferner) auf ihn," so hat hier das ἐγώ nicht in den Ungläubigen, sondern in Jehovah seinen Gegensatz; der Gesalbte Gottes schließt sich in diesen Worten mit seinem Gott in eine innige solidarische Einheit zusammen; er spricht das Gefühl der reinsten Gotteskindschaft aus; Gott ist's, der ihn gesalbt hat, auf den er in höchster Noth gehofft hat, der ihn als treuer Vater herausgerissen hat, auf den er auch fernerhin all seine Hoffnung setzt. — Ps. 22 war von Davids Verhältniß zu seinen Unterthanen, 2 Sam. 22 ist von Davids Verhältniß zu Gott die Rede. Wir sehen nun, daß diese beiden Citate zusammengehören, einander ergänzen, mit einander erst den ganzen Beweis bilden, ganz analog dem, wie im ersten Kapitel V. 8—9 und V. 10—13 die zwei zusammengehörigen Glieder Eines Beweises bildeten. Wir erinnern uns, Kap. 1, 8—9 war gezeigt, das messianische Heil müsse durch einen menschlichen Herrscher, nicht durch einen Engel kommen, und V. 10—13: das messianische Heil werde unmittelbar von Gott, nicht durch Engel, herbeigeführt und erwirkt werden. Ganz in ähnlicher Weise sind es auch hier zwei zu einander gehörige Seiten: a) der Gesalbte Gottes muß seine Unterthanen auf seinen eignen Glaubens- und Gnadenstand erheben, sie erziehen, daß sie zu Gott in dem gleichen Verhältniß stehen wie er, und b) der Gesalbte Gottes steht zu Gott im Verhältniß der innigsten Einheit. Oder kürzer und präciser: der Messias macht seine Unterthanen zu seinen Brüdern (seinen

Genossen, was das Verhältniß zu Gott betrifft); er selbst aber ist Gottes Kind. Das Ergo ist nun leicht zu ergänzen: er macht seine Unterthanen zu Kindern Gottes, zu υἱοῖς. — Wiederum sind es nicht Wörter, sondern Gedanken, auf denen die Kraft des Beweises beruht. —

Wie sich Kap. 1, 6 an die Beweisstellen dafür, daß der Sohn einen herrlicheren Namen als die Engel empfangen habe, andere Stellen unmittelbar anschlossen, in denen von diesem Namen nicht mehr die Rede ist, wohl aber die innere Schilderung des messianischen Heiles fortgesetzt wird, so schließt sich nun auch im Verlauf unseres 13ten Verses an die beiden Citate, worin gezeigt wird, daß der Messias seine Unterthanen zu Brüdern und Genossen seiner Gotteskindschaft*) erhebe, ein drittes Citat an, worin hiervon nicht mehr speziell die Rede ist, und welches sich nicht mehr auf die Worte δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν zurückbezieht, sondern worin ein neuer selbständiger Beweis für den Hauptsatz V. 10, daß der Messias die Seinen zu υἱοῖς mache, geführt wird. — Das dritte Citat ist entnommen der Stelle Jes. 8, 18. So natürlich der Verfasser vom 22sten Psalm auf den entsprechenden Psalm 2 Sam. 22 geführt werden mußte, so natürlich mußte ihn die Stelle 2 Sam. 22, 3 an die gleichlautende Stelle Jes. 8, 17 erinnern, und somit auf Jes. 8, 18 hinführen. — Wir müssen diese Stelle wieder genau in ihrem Zusammenhange betrachten, um sie zu verstehen. Ahas, sogleich nach seinem Regierungsantritte von Ephraim und Syrien bedroht, verschmäht die dargebotene Hülfe des Herrn (7, 11 f.) und verläßt sich auf die Hülfe der Assyrer. Ihm wird (V. 13 ff.) die Strafrede: Du Haus Davids, warum beleidigst du Gott? Siehe, du Magd (du Weib), du wirst noch schwanger gehen müssen (bekanntes Bild einer Drangsal, die um eines Heiles willen nöthig ist) und wirst durch Wehen dahingelangen, einen Sohn, den du „Gott mit uns" nennen wirst, zu gebären (den verheißenen zweiten David). — Also dahin will

*) Von der ewigen Gottessohnschaft Jesu Christi ist hier natürlich keine Rede. Zur Theilnahme an jener ewigen Gottessohnschaft wird keiner der ἁγιαζόμενοι erhoben; wohl aber zur Theilnahme an derjenigen Gottessohnschaft, von der V. 10 die Rede war, d. h. der gewöhnlich sogenannten Gotteskindschaft.

der Herr dies selbsthelferische Haus Davids durch Drangsale bringen, daß es als Weib, als Maid sich fühlt und nimmt; dann erst ist es geschickt, den Verheißenen zu gebären, wenn es in Demuth empfangend sich gegen Gott verhält*). — Denn bevor die Zeit kommt, daß der Verheißene als ein erwachsener Mann die messianische Rettung bringen kann, wird Judäa wüste werden (V. 15, vgl. V. 22). Ueber beide Reiche, Ephraim und Juda (V. 17), wird vor der verheißenen Zeit der Herrlichkeit erst eine beispiellose Drangsal kommen, und zwar durch dieselbe euphratidische Weltmacht, auf deren Hülfe der thörichte Ahas sich verläßt (V. 18 und 20). — — Nachdem Ahas diese Offenbarung empfangen, erhält Jesajas von Gott den Befehl, auf eine Tafel den symbolischen Namen: „Raubebald Eilebeute" zu schreiben. Er thut dies, zwei Männer zu Zeugen nehmend. Darnach zeugt er ein Kind, und wie das Kind geboren ist, ist es ein Knabe, und er erhält den Befehl, diesem Knaben jenen Namen „Raubebald Eilebeute" beizulegen; der Knabe sollte ein lebendiges Zeugniß und Unterpfand seyn, daß die dem Jesajas neun Monate zuvor gegebene Weissagung ihrem ersten Theile nach (daß Samaria und Damaskus durch die Assyrer zerstört werden würde) nun alsbald sich erfüllen werde (V. 4); ebenso sicher werde auch der andere Theil sich erfüllen, daß Juda unterjocht werde von der euphratidischen Macht (die hier natürlich noch als die „assyrische" angeschaut wird — erst unter Hiskia, Kap. 39, wird dem Propheten eröffnet, daß Babel an Assurs Stelle treten werde). — Daß der Prophet sofort, nachdem er jene Tafel geschrieben, zur Prophetin geht (V. 3), läßt uns schließen, daß er dies auf göttliche Weisung hin that. So haben wir hier eine Kette von Wahrzeichen, wo eines immer auf das andere weist. Daß er die Tafel schreibt, ist ein Wahrzeichen, daß ihm ein Knabe geboren werden solle, dem er jenen auf die Tafel geschriebenen Namen beilegen kann. Daß der Knabe wirklich geboren wird und nun jenen Namen erhält, ist ein Wahrzeichen, daß Samaria und Damaskus von den Assyrern zerstört

*) Das durch Drangsale geläuterte Haus Davids sehen wir dann in der Person der Jungfrau Maria zur reinen weiblichen Heilsreceptivität gezeitigt.

werden soll; die Zerstörung Samaria's ist ein Wahrzeichen, daß auch der andere Theil der Drohung Kap. 7, 17, der über Juda, in Erfüllung gehen und somit das Kommen des verheißenen Davidssohnes möglich machen werde.

Der „Raubebald Eilebeute" war aber nicht der erste Sohn des Jesajas, der einen symbolischen prophetischen Namen trug. Kap. 7, 3 wird mit guter Absicht erwähnt, daß schon ein älterer Knabe mit einem solchen Namen existirte, der „Schearjaschub." Der jüngere Sohn war eine lebende Weissagung der Strafgerichte, die über Juda kommen sollten, der ältere eine lebende Weissagung der künftigen Rettung, der durch die Strafgerichte zu erzielenden Bekehrung (vgl. Jes. 10, 21).

Aber nicht bloß auf die Existenz dieser durch ihre Namen und durch ihr Daseyn weissagenden Söhne gründet Jesajas in seiner Rede, 8, 18, jenes Vertrauen, das ihn unter allen Völkerstürmen aufrecht erhält, sondern er sagt: „Siehe, hier bin ich und die Kinder, die du mir gegeben hast." In gleicher Weise und in derselben Art, wie sein Vertrauen auf seinen Söhnen ruht, ruht es auch auf ihm selbst. Seine Söhne geben ihm Glauben und Hoffnung durch die Namen, die sie tragen; auch bei ihm selbst muß es der Name seyn, den er von seinen Aeltern erhalten und der ihm — in Verbindung mit den Namen seiner Söhne — als bedeutungsvoll und tröstlich erscheint. „Heil Jehovahs" ist er genannt, und wie David in seiner Stellung als der zum König gesalbte ein Vorbild des neutestamentlichen Königs war, so ist Jesajas als der zum Propheten und Knecht Gottes gesalbte ein Vorbild des neutestamentlichen Messias, des Heilandes; Jesajas ist der Heiland des alten Bundes, wie David der Messias des alten Bundes war. Daß aber nicht er allein, sondern er mit seinen Söhnen zusammengenommen das Vorbild Christi bildet, schon dies ist unserem Autor bedeutsam. Die Söhne des Jesajas waren ja gar nicht bloß lebendige Unterpfänder, daß „das Heil Jehovahs" dereinst nach „Drangsal" und „Bekehrung" eintreten werde; sondern in diesem Vater mit seinen Söhnen war das künftige Heil auch vorgebildet. Allerdings aber kommt das zweite Moment hinzu, daß Jesajä Kinder in ihrer Eigenschaft als Unterpfänder (persönliche, lebendige Weissagungen) mit

aufgenommen waren in den Prophetenberuf ihres Vaters, in die Dignität des Prophetenamtes, daß mit andern Worten sie nicht bloß Kinder eines Propheten (eines Mannes, der nebenbei Prophet war), sondern prophetische Kinder waren, oder daß ihr Kindesverhältniß zu ihrem Vater selbst ein weissagendes Verhältniß war. Kurz, zu Jesajä weissagender Thätigkeit gehörte nicht allein das Aussprechen von Worten, sondern auch das Zeugen von Kindern. So darf der Jesaja des neuen Bundes, der Heiland, der Jeschuah (יְשַׁעְיָה und יְהוֹשֻׁעַ sind ja gleichbedeutend), ihm darin nicht nachstehen; war jener nicht bloß ein Prophet mit Reden, so darf es dieser auch nicht seyn; hat jener Kinder gezeugt, die gleich ihrem Vater Propheten waren, so muß dieser Kinder zeugen, die gleich ihm mit Gott im messianischen Gnadenverbande stehen.

So beweisen also die drei Citate wirklich genau dies, was sie beweisen sollen. Es gehöre zum Beruf des Messias, Andere mit in seine Gotteskindschaft zu erheben.

Vers 14—18 geht nun unser Autor, noch in enger Anschließung an das dritte der eben besprochenen Citate, zu einer neuen Wendung des Gedankens über. Er hatte a) V. 5 die Thesis aufgestellt, daß nicht den Engeln (sondern den Menschen) die Herrscherstellung im künftigen Reiche Gottes zugesagt sey; er hatte b) V. 6—8 gezeigt, daß schon im alten Testamente diese Stellung dem menschlichen Geschlechte verheißen sey; er hatte c) V. 9—10 bemerkt, daß für jetzt zwar erst Jesus allein zu dieser Herrlichkeit erhöht worden sey, doch nur, um als Erstling und Heerführer *πολλοὺς υἱοὺς* nach sich zu ziehen, und da hatte er V. 11—13 anhangsweise erinnert, wie schon das alte Testament dies als ein Stück des Messiasberufes betrachte, die Reichsgenossen zu gleichem Gnaden- und Einheitsverhältniß mit Gott zu erheben. Nun aber V. 14 fängt er an, zu zeigen, daß als Mittel zu diesem Ziel — zur Erhebung der Menschheit in diese Gotteskindschaft und Herrlichkeit — das Niedersteigen des Sohnes Gottes in die Menschen- und Adamskindschaft nöthig gewesen sey. Wie er V. 9—10 davon geredet, daß der (bereits vorhandene, gleichsam bereits fertige) Messias habe leiden müssen, um die Andern zu *υἱοῖς* zu machen, so zeigt er

V. 14—18, daß der Sohn Gottes, um Messias zu werden, habe Mensch werden müssen.

Seinen Beweis hierfür knüpft er V. 14 sogleich an das dritte jener Citate an, so natürlich, daß er V. 14 eine andere Seite des darin liegenden Gedankens, als V. 13, entwickelt. Dort V. 13 war die Hauptsache die, daß zum Amt des a. t. יְשַׁעְיָה nicht bloß das Reden, sondern auch das Kinderzeugen gehörte; hier V. 14 urgirt er, daß jene Kinder auch wirklich mußten geboren werden, um lebendige Weissagungen zu seyn; V. 13: daß die Kinder des Jesajas Theil hatten am prophetischen, geistlichen Beruf ihres Vaters, V. 14: daß jene Theilnahme durch die faktische Geburt derselben möglich wurde. Daß auch diese neue Anwendung der Stelle berechtigt sey, geht schon aus unserer obigen Darlegung hervor. Das bloße Aussprechen oder Aufschreiben der Wörter: „Schearjaschub, Maherschalal-chaschbaz" war noch kein Wahrzeichen, noch kein Zeugniß, noch keine prophetische Heilsbegründung; sondern erst darin lag das von Gott dem Propheten und durch ihn allem Volk verliehene Gnadenzeugniß, daß Gott ihm diese Kinder wirklich schenkte, sie wirklich zur Welt kommen ließ, daß sie κεκοινώνηκεν σαρκὸς καὶ αἵματος (denn diese Worte enthalten eben den Gegensatz gegen das bloße Genanntwerden). Nun muß man aber ja nicht etwa meinen, unser Autor benutze diesen Zug, diese Seite der Sache, zu einem eigentlichen Beweise, daß der Sohn Gottes habe als Mensch geboren werden müssen. Das konnte er nicht; ein solcher Beweis lag nicht in jenem Falle. Denn nicht mit den Kindern des Jesajas, sondern mit dem Vater Jesajas selbst ist ja Jesus parallel. Er hat aber auch einen solchen Beweis nicht im Sinne gehabt. Schon das ἐπεί drückt nicht ein eigentliches Causalverhältniß aus, sondern leitet nur jene vergleichende Parallele ein, welche der Verf. selbst durch Hinzufügung des Wortes παραπλησίως, „ähnlich," als eine nicht völlig und allseitig stattfindende bezeichnet hat. In der That also benutzt er das Citat V. 13 nicht zum Beweis für den Gedanken V. 14—18 (nie wendet er ein und dasselbe Citat für zwei verschiedene Gedankenreihen als Beweisstelle an), sondern lediglich zum Uebergang. Nachdem dort die Kinder wirklich geboren werden mußten, sehen

wir ein einigermaßen analoges Verhältniß auch bei Jesu stattfinden; auch er hat Fleisch und Blut angenommen, hat, um uns zur Theilnahme seiner Gotteskindschaft zu erheben, zuvor an unsrer Adamskindschaft Theil genommen. Diese neue These wird aufgestellt, und sie wird aus Jes. 8, 18 nicht bewiesen, sondern von dort aus nur auf die dem Verf. eigenthümliche leichte Art zu ihr übergeleitet. Der Beweis folgt erst im Satz mit ἵνα und sodann V. 16.

Σὰρξ καὶ αἷμα ist Bezeichnung der Menschennatur im Gegensatze zum unkörperlichen, unerschaffenen Gott (vgl. Matth. 16, 17; Gal. 1, 16), nicht Bezeichnung des Leibes im Gegensatze zur Seele, auch nicht des sterblichen Leibes im Gegensatze zum verklärten (Grotius, Tholuck), welcher Gegensatz hier dem Contexte nicht urgirt werden konnte.

Ἵνα διὰ τοῦ θανάτου κλ. Der Autor geht nun dazu über, den innern Grund zu nennen, weshalb der Messias, um uns zu seiner Gotteskindschaft erheben zu können, erst in unsere Adamskindschaft herabsteigen und an derselben Theil nehmen mußte. Das, was unserer Gotteskindschaft im Wege steht und erst hat hinweggeräumt werden müssen, ist der *θάνατος*, oder, wie der Autor hier spezieller beschreibt, das Unterjochtseyn unter das Reich der Finsterniß und den Fürsten dieses Reiches, welcher die Gewalt des Todes hat. Diese Knechtschaft des Todes konnte nur aufgehoben werden dadurch, daß unsere Schuld gesühnt ward durch Christi Opfertod. Hierzu aber mußte er ein Glied der protoadamitischen Menschheit werden.

Soviel über das Gedankenverhältniß im Allgemeinen. Was das Einzelne betrifft, so ist *καταργεῖν* ein bei Paulus häufig, sonst aber im n. Test. nur noch Luk. 13, 7 und an unserer Stelle (aber auch bei Profanschriftstellern) vorkommender Ausdruck, = *ἀεργὸν ποιεῖν*, wirkungslos machen, der Wirksamkeit berauben. Der Autor hätte nun auch allenfalls schreiben können: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου τὸν θάνατον καταργήσῃ.* Er hat dies aber aus einem guten Grunde vermieden. Jesus hat ja durch seinen Tod nicht schlechthin und in jeder Beziehung uns vom Tode befreit; der leibliche Tod ist noch geblieben; nur der Stachel ist ihm genommen; er ist nicht mehr ein Strafgericht, vor dem das Gewissen (V. 15) erzittert und der Mensch in unauf-

hörlicher Furcht steht; für den Christen ist das leibliche Sterben vielmehr nur eine Erlösung von dem „Leibe dieses Todes" (Röm. 7, 24), ein letztes Abschütteln des letzten Restes des alten Adam, mit dem wir noch zu kämpfen hatten, also die Vollendung der Heiligung. Oder, wie es der Heidelberger Katechismus in der 42sten Frage so meisterhaft ausdrückt: „Unser Tod ist nicht eine Bezahlung für unsere Sünde, sondern nur eine Absterbung der Sünden und Eingang zum ewigen Leben." Deshalb redete der Verfasser nicht von einem καταργεῖν des Todes schlechthin, sondern von einem Aufhören des κράτος τοῦ θανάτου. In diesen Worten ist der Genitiv nicht gen. objecti („Macht, zu tödten"); denn κράτος bezeichnet nie eine bloße facultas; sondern der Genitiv ist gen. subjecti. Κράτος τοῦ θανάτου ist die Gewalt, die der Tod über uns ausübt, die er uns anthut. Die deutlichste Erklärung liegt in V. 15, dessen Betrachtung wir gleich hier vorweg nehmen. Christus hat diejenigen befreit (ἀπαλλάσσειν), welche ihr ganzes Leben lang durch Furcht vor dem Tode ἔνοχοι δουλείας waren, d. h. durch ihre Todesfurcht sich als solche erwiesen. Ein Mensch, der, wie sehr er auch sonst die Buße und Sündenerkenntniß in vermeintlicher Selbstgerechtigkeit abweise, und sein Gewissen schweigen heiße, doch, wo der Gedanke an den Tod ihm nahe tritt, sich der Angst nicht erwehren kann, giebt eben durch diese Angst — diese beim Anblicke des Todes nicht zu bewältigende Gewissensregung — selbst Zeugniß, daß er schuldig sey und an die Freiheit von der Macht des Todes noch kein Recht habe.

Der Verf. begnügt sich nun aber auch noch nicht einmal damit, zu schreiben, Christus habe τὸ κράτος τοῦ θανάτου vernichtet; er geht noch einen Schritt weiter zurück, und sagt, Christus habe den, der diese Gewalt des Todes über uns hatte — der diese Gewalt wie ein Werkzeug in seinen eigenen Händen hielt und sich ihrer als eines Mittels bediente, uns zu verwunden — den Teufel unwirksam gemacht. — Die Zeit ist wohl vorüber, wo man mit dem Satan, von dem die Bibel redet, sich dadurch abfand, daß man ihn in ein „böses Prinzip" verwandelte. Ein „böses Prinzip" ist in sich selbst schon nichts anderes, als der zur Idee erhobene Unsinn. Das Wesen des Bösen ist ja eben, prinziplos und prinzipwidrig zu

seyn. Wäre der Begriff eines „bösen Prinzips" denkbar, so wäre es sofort auch denkbar, daß Gott böse wäre! Das Böse ist aber nur denkbar als eine aus der formellen Freiheit der persönlichen Creatur erklärliche verkehrte selbstische Willensqualität dieser Creatur; das Böse existirt als solches gar nicht (nullam habet *substantiam*), sondern böse nennen wir die Qualität desjenigen creatürlichen Willens, der in Widerspruch mit Gottes Willen und mit dem eigenen innersten Wesen des Menschen sich nicht receptiv verhalten will gegen Gott, sondern sein eigener, unabhängiger Selbstherr seyn will, sein eigener Gott. (Daher das Böse denn auch nicht ein bloßes Minus des Guten, sondern dessen direktes, positives Gegentheil ist.) Die Schrift lehrt uns nun, daß diese böse Willensqualität nicht bloß in der Sphäre des menschlichen Geschlechtes, sondern auch in der Sphäre jener anderen Klasse persönlicher Creaturen, der Engel, sich findet, nur mit dem Unterschied, daß, weil bei den Engeln die Sünde sich nicht in Hochmuthssünde und Lustsünde spalten und gegen sich selbst spannen, auch nicht aus dem Centrum, der Seele, in eine Peripherie, die σάρξ, getrieben werden kann, die gefallenen Engel unrettbarem Verderben verfallen sind. Der sündige Mensch ist in seinem Verderben halb Thier und halb Teufel; der gefallene Engel ist ganz Teufel. Ferner versteht sich, daß, wie der sündige Mensch seine formellen geistigen und leiblichen Anlagen und Kräfte in Dienst der Sünde giebt, so auch die gefallenen Engel ihre creatürlichen Kräfte, ihre größere Ungebundenheit durch Leiblichkeit und Räumlichkeit, unter Gottes Zulassung im Dienste der Sünde verwenden.

Die Erfahrung entspricht völlig dieser Offenbarung. Es zeigt sich in der Geschichte des Reiches Gottes, daß dasselbe zu kämpfen hat nicht bloß mit individueller Schwachheit oder Bosheit einzelner Menschen, sondern mit großen antichristischen Mächten (Eph. 6, 12), zu denen sich die ihnen dienenden Menschen meistens bloß als blinde Werkzeuge verhalten. Der Arbeiter, der sich durch Vorspiegelungen communistischer Aufrührer zur Empörung verleiten läßt, begeht mit Wissen nur die Sünde der Habgier und des Ungehorsams gegen die Obrigkeit; der Bürger, der sich durch Stichworte des Zeitgeistes zu ungesetzlichen Handlungen oder auch nur zu verderblichen Petitionen fortreißen

läßt, begeht nur die unwissentliche Sünde der Thorheit; beide haben nicht den großartigen Plan gegen Gottes Reich ausgeheckt, den sie fördern helfen, ja sie wundern sich oft sehr, wenn sie die Früchte sehen, die auf dem Felde reifen, das sie bearbeitet. Ja oft will der verblendete Mensch das gerade Gegentheil von dem, was der Fürst der Finsterniß, dessen Werkzeug er ist, durch ihn zu erreichen strebt und erreicht; in den Händen jenes Fürsten dieser Welt muß oft der Radicalismus dem Ultramontanismus, der Ultramontanismus dem Radicalismus sehr wider Willen zum Siege verhelfen. Kurz, es giebt wirklich eine Providenz des Bösen, freilich nur eine relative, die der absoluten Providenz Gottes am Ende immer unterliegt, die aber doch weit über die bewußten Absichten ihrer menschlichen Werkzeuge hinausgeht.

Wer nun nicht in Christo zur Freiheit in Gott gelangt oder aus dieser Freiheit in die δουλεία der Sünde und des Todes zurückgefallen ist, der ist nun nicht bloß ein Knecht seiner individuellen Sünde und Sündenschwäche, sondern wird damit zugleich ein Knecht und Werkzeug des Fürsten der Finsterniß; er hat einen Preis, um den er feil ist, und daran packt ihn der Arge. Er wird ein Knecht jener Macht, die zugleich eine verführende, eine verderbende (auch leiblich verderbende und alles Glück untergrabende, mit Gift und Tod lohnende) und eine das Gewissen verklagende ist. Der Fürst der Finsterniß ist es, der die Gewalt, die der Tod über uns übt, in seinen Händen hält; der die Gewalt des inneren Todes, der Sünde, gebraucht, den Menschen zu seinem Werkzeug zu machen; der die Gewalt des leiblichen Todes gebraucht, Tod und Mord und Verderben zu verbreiten; der die Gewalt der Schuld gebraucht, uns zu verklagen, vor Gott und vor allem vor uns selbst, die Ruhe uns zu rauben, die Hoffnung auf Möglichkeit der Gnade in uns zu ersticken; der sich höhnisch freut, uns vor Gottes Richterstuhl verdammt zu sehen. Er hat freilich (wie schon Anselmus von Canterbury, einer falschen Theorie seiner Zeit gegenüber, gezeigt hat) als der Verführer keinen Rechtsanspruch auf den Besitz der Verführten; aber eine objektive faktische Gewalt übt er aus über die, die durch eigene Sünde seiner Gewalt sich hingegeben haben. Von ihm mußte der Messias die Menschen

erlösen, indem er die Schuld so wegnahm, daß er dieselbe anerkannte. Die Menschen wollen sich selbst erlösen, entweder so, daß sie die Schuld und die Nothwendigkeit einer faktischen Sühne für die faktische Sünde gar nicht anerkennen, sondern diesen letzten Rest der Wahrheit im Sünder — die Aussage des bösen Gewissens — hinwegtändeln und hinweglügen, und somit an die Stelle des heiligen Gottes einen selbstersonnenen Götzen setzen; oder so, daß sie die Nothwendigkeit einer Sühne anerkennen, aber sich selbst durch äußerliche für verdienstlich gehaltene Werke, für die doch noch der Grund fehlt, sühnen wollen. Christus hat, indem er sich dem Tode hingab, die Schuld anerkannt und wahrhaft gesühnt; er hat in Einem Akte die Sünder versöhnt und die Sünde gerichtet.

Der 15te Vers hat schon oben seine Erklärung gefunden. Nur in Betreff der Worte τούτους, ὅσοι ist noch Einiges zu bemerken. Τούτους weist nicht rückwärts (sodaß etwa darin ein Gegensatz gegen den διάβολος ausgedrückt seyn sollte; dem Teufel habe Christus die Macht genommen, diese aber — scil. die Menschen — habe er befreit); sondern τούτους weist offenbar vorwärts auf ὅσοι, sodaß es fast gleichbedeutend mit „diejenigen" ist. Nur ist das ὅσοι natürlich nicht restringirend, als sollte geleugnet werden, daß Alle dieser Befreiung bedurften, sondern umfassend; „diejenigen aber, welche nur immer ἔνοχοι waren" = quotquot, „soviel ihrer nur immer." Ebenso ist ὅσοι gebraucht Apgsch. 13, 48. Die Juden, ist dort der Sinn (die auch von Gott zum Heil in Christo bestimmt waren), wurden nur in geringer Zahl gläubig; die Heiden aber glaubten, soviel ihrer immer zum Heil bestimmt waren, d. h. in ganzer großer Menge.

Vers 16. Dem Beweis aus der innern Natur der Sache fügt der Autor nun — ganz seinem früheren Verfahren treu — noch einen Beweis aus dem a. T. bei. Nur hat er hier nicht nöthig, eine einzelne Stelle zu citiren, sondern es genügt, an eine allgemein bekannte Thatsache des a. T. zu erinnern. Gott hat sich nicht der Engel, sondern des Samens Abrahams angenommen*). Mittelst eines explicativen γάρ tritt

---

*) Die Kirchenväter und die Theologen des 16ten und 17ten Jahrhunderts supplirten zu dem Gen. ein φύσιν, und übersetzten: „er hat nicht die

dieser Gedanke als weitere Erläuterung zu dem Satze ἵνα κλ. hinzu. Die Beweiskraft liegt gerade in der Allgemeinheit des Gedankens. Auf Seiten des menschlichen Geschlechtes ist das Erlösungsbedürfniß, aber auch die Erlösungsfähigkeit; die guten Engel bedürfen keines Erlösers, die gefallenen sind ihrer unfähig (weil sie nicht bloße Knechte der Sünde, sondern boshafte Herrscher im Reiche des Todes sind). Indem aber der Verf. hier den sich von selbst verstehenden Gegensatz οὐκ ἀγγέλων ausdrücklich hervorhebt, zeigt er, daß es hier im 16ten Vers seine Absicht ist, nicht bloß das Positive zu beweisen, daß der Messias Mensch werden mußte, sondern, zu dem Ausgangspunkt V. 5 zurückkehrend: daß die Menschheit, nicht die Engelwelt, berufen ist, durch den Messias zu jener V. 8 und 10 beschriebenen Herrlichkeit und Herrschaft erhoben zu werden, und daraus folgt dann erst mittelbar (V. 17), daß der Sohn Gottes Mensch — nicht Engel — werden mußte.

Σπέρμα Ἀβραάμ bezeichnet an sich nicht die Menschheit, sondern das theokratische Israel. Aber wer in die species einging, ging somit in das genus ein, dem diese species angehörte. — Wir bemerken beiläufig, daß σπέρμα Ἀβραάμ hier in anderem Sinne steht, als bei Paulus Gal. 3. Paulus versteht dort unter σπέρμα Ἀβραάμ nicht die leibliche Nachkommenschaft Abrahams, in die Christus bei seiner Menschwerdung einging, sondern das geistliche Israel, das aus Christo geboren ist und in ihm seinen ἀρχηγός hat.

Vers 17—18. Im 17ten Verse zieht der Verf. zuerst gleichsam das Facit aus dem V. 16 gegebenen Argument. Er wollte beweisen, daß der n. t. Messias habe an der Menschennatur Theil nehmen müssen; er hat sich dafür auf die bekannte a. t. Thatsache berufen, daß Gott nicht mit den Engeln, sondern mit dem Samen Abrahams in eine Gnaden- und Bundesbeziehung getreten ist, daß also der Same Abrahams der Erlösungsbedürftige und der Erlösungsfähige ist; nun wiederholt er das

---

Natur der Engel, sondern die des Samens Abrahams angenommen." Castellio zuerst widersetzte sich dieser monströsen Erklärung; nach ihm die Socinianer und Arminianer. Seit 1650 ist die richtige Interpretation die allgemeine.

quod erat demonstrandum: Also mußte er (das Subjekt ist aus V. 14—15 herabzunehmen) denen, die (V. 11—13) bestimmt sind, durch ihn zu seinen Brüdern erhoben zu werden, in Allem gleich werden. Die vis conclusionis ist vermittelt durch den Gedanken, der bereits V. 14 im Satz mit ἵνα ausgesprochen war.

Der Autor schließt aber nicht bloß die Kette der V. 14—16 begonnenen Argumente ab, sondern geht zugleich zu einem neuen Gedanken über. Er wiederholt nämlich den im Satz ἵνα διὰ τοῦ θανάτου V. 15 bereits ausgesprochenen Gedanken noch einmal, wiederholt ihn aber so, daß er dabei eine ganz neue Perspektive eröffnet. Der Gedanke V. 14 f. war der: Christus mußte Mensch werden, um durch seinen Tod uns zu befreien von der Macht des Todes und der Knechtschaft des Satans, also um uns zu versöhnen. Jetzt tritt dieser Gedanke in der neuen Form auf: Christus mußte Mensch werden, weil er nur so das Amt eines Hohenpriesters versehen konnte. Die Darlegung, wie die Menschheit durch den υἱός zu υἱοῖς und somit über die Engel erhöht werde, hat also den Verf. auf die Nothwendigkeit der Menschwerdung und des sühnenden Leidens geführt, d. h. auf die Stellung Christi als des Erlösers, des hohenpriesterlichen Versöhners. In dieser Stellung findet er sein Vorbild nicht im מלאך יהוה, sondern im ἀρχιερεύς, und so zeigt der Autor V. 17 f., daß der n. t. Messias schließlich und am meisten dadurch über den מלאך יהוה und über die Engel insgesammt erhaben sey, daß er mit der Stellung eines Boten Gottes an die Menschen die Stellung eines priesterlichen Vertreters der Menschen vor Gott, mit dem Amte eines מלאך (ἀπόστολος Kap. 3, 1) die eines ἀρχιερεύς verbinde.

Dieser Gedanke drückt sich besonders klar aus in dem Zusatze τὰ πρὸς τὸν θεόν. Bisher war der Messias des neuen Testamentes betrachtet von der Seite, wonach er gleich dem a. t. מלאך י״י ein Bote Gottes an die Menschen war; in dieser Stellung geht aber sein Messiasamt bei weitem nicht auf. Er ist nicht bloß ein vollkommnerer Bote Gottes an die Menschen als der a. t. Bundesengel; sondern er ist dies eben darum, weil er nicht bloß der vollkommene ἀπόστολος, sondern zugleich auch der vollkommene hohepriesterliche Vertreter der Menschen in ihrem Verhältniß zu Gott, τὰ πρὸς τὸν

θεόν, ist. Zur Bestätigung dieser so höchst einfachen Erklärung dient die analoge Gegenüberstellung von ἀπόστολος und ἀρχιερεύς im zweitfolgenden Vers (Kap. 3, 1).

Ἐλεήμων steht nicht als ein selbständiges Prädicat neben ἀρχιερεύς als einem zweiten Prädicate, sondern gehört, so wie πιστός, als Adjektiv zu ἀρχιερεύς. (Sonst müßte πιστός hinter ἀρχιερεύς stehen.) Beide Epitheta, πιστός und ἐλεήμων, nehmen ferner nicht die Stellung einer differentia specifica ein, durch die Christus als der barmherzige und zuverlässige Hohepriester von den alttestamentlichen Hohenpriestern als unbarmherzigen und unzuverlässigen unterschieden werden sollte — auf diese Vergleichung und Gegenüberstellung beider, auf diese Höherstellung Christi über Aaron, geht der Autor hier noch nicht ein, kann es auch noch nicht — vielmehr sind jene Adjektiva einfache epitheta necessaria. Der Gedanke ist der: ein jeder Hohepriester muß seinerseits Erbarmen tragen zu den von ihm Vertretenen und ihrerseits wieder ihr Vertrauen genießen; da nun der n. t. Messias mit der Stellung eines מלאך die eines ἀρχιερεύς verbinden mußte, so mußte auch er barmherzig und πιστός seyn, und da dies nicht möglich ist, wenn der Hohepriester nicht seinen Brüdern in Allem gleich ist, so mußte er ihnen in Allem gleich werden. Oder kurz zusammengefaßt: „Er mußte seinen Brüdern in Allem gleich werden, damit er ein barmherziger und zuverlässiger Hohepriester für ihre Stellung zu Gott würde."

Und Hohepriester mußte er seyn, „um die Sünden des Volks zu sühnen." Ἱλάσκεσθαι kommt von ἵλαος. Der Begriff von ἵλαος aber finde seine Erläuterung in Folgendem. Gott ist die Liebe; aus Liebe hat er die Welt und ihre Krone, das persönliche Geschöpf, erschaffen. In diesem Akt ist seine Liebe unmittelbar Eins mit seiner Heiligkeit. Darin, daß er den Menschen als einen solchen schuf und das Wesen des Menschen so organisirte, daß der Mensch durch sein eigenes innerstes Wesen angewiesen ist, Gott zu lieben und durch Gottesliebe und Heiligkeit selig zu werden, und nur so selig und in sich harmonisch werden zu können — darin bewies Gott ebenso sehr seine Liebe als seine Heiligkeit. Man kann dies die legislatorische Gnade Gottes nennen. (צדק und חן.) Nachdem die Menschheit nun aber gefallen ist, hat Gott nicht aufgehört, sie zu lieben;

er liebt sie jetzt mit der rettenden Gnade, Röm. 3, 24. Der erste Akt und Thaterweis dieser rettenden Gnade besteht aber darin, daß Gott jenes Grundgesetz des menschlichen Wesens: der Mensch kann ohne Heiligkeit nicht selig seyn, aufrecht erhält auch im gefallenen Menschen, ihm das Gewissen nicht nimmt, ihm also die Seligkeit nimmt, sich nicht ἵλαος gegen ihn beweist, sondern seine ὀργή gegen ihn kehrt (Röm. 1, 18). Es ist das die conservirende, oder was dasselbe ist, die züchtigende Gnade Gottes. Der zweite Akt jener rettenden Gnade besteht in der Sendung seines Sohnes und dann seines Geistes, in der eigentlichen erlösenden Gnade (ἔλεος, רֶחֶם, תַּנְחוּמִים, Luk. 1, 72), speziell der rechtfertigenden und der heiligenden (juridischen und medicinischen) Gnade. Wo der Mensch dieser Gnade nicht widersteht, da wird es Gott auch wieder möglich, dem Menschen seine Freundlichkeit schmecken, seine selige Nähe genießen zu lassen, sich wieder als ἵλαος gegen ihn zu benehmen. Ἵλαος bezeichnet also nicht die innere Gesinnung Gottes gegen den Menschen, sondern die faktische positive Ausstrahlung und Aeußerung jener Gesinnung, welche erst gegen den Erlösten wieder möglich wird; und ἱλάσκεσθαι heißt: Gotte dieses ἵλαος εἶναι wieder möglich machen, d. h. die faktische Schuld faktisch sühnen.

Vers 18 wird erläutert, warum das ἐλεήμων καὶ πιστὸς εἶναι und somit das τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι nothwendig zum Hohenpriesterberuf gehöre.

Vor Allem fragt sich aber, wie dieser Vers zu construiren sey. Erasmus, Bengel, Storr, Kuinoel, Böhme und Tholuck nehmen ἐν ᾧ als einfache Argumentativpartikel „weil." Es sey ja nicht von einem relativen, beschränkten πειρασμός die Rede, nicht: „insoweit er versucht war, insoweit habe er retten können," als ob Christus nur bis auf einen gewissen Grad versucht gewesen sey und nur bis auf einen gewissen Grad habe helfen können. Auch stehe nicht der Aorist ἔπαθεν. Aber gerade weil nicht der Aorist steht, fällt jedes Hinderniß hinweg, das ἐν ᾧ in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen. Das Urtheil ist kein historisches, spezielles, sondern ein allgemeines, begriffliches. Es heißt nicht: „Christus ward in einigen Stücken versucht, in anderen aber nicht, und soweit er versucht

ward, hat er helfen können;" sondern es heißt: „insoweit er versucht worden ist, kann er helfen;" es sind hier nur wieder die zwei Gedanken zusammengeschoben: Ein Hohepriester kann insoweit helfen, als er versucht worden ist, und so auch Christus; auch er also mußte in Allem versucht werden, um in Allem helfen zu können.

Aber auch unter denjenigen Exegeten, welche ἐν ᾧ richtig und wörtlich übersetzen, haben Einige noch sich in künstlichen Construktionen versucht. Casaubonus u. a. haben ἐν ᾧ nicht auf πειρασθείς, sondern auf πέπονθε bezogen: „in dem, was er gelitten hat, und zwar als einer, der versucht war, kann er helfen denen, die versucht werden." Hier wird das πειρασθείς zur Nebenbestimmung, während es doch offenbar dem πειραζομένοις als Hauptbegriff gegenüber steht. Bleek läßt die Worte ἐν ᾧ πέπονθεν als Relativsätzchen von πειρασθείς abhängen; „als einer, der versucht wurde, nämlich in den Dingen, worin er zu leiden hatte, kann er helfen denen, die versucht werden;" allein man sieht weder, wozu dieser ganze Nebengedanke des Relativsätzchens nöthig war, noch warum der Relativsatz vorangestellt worden ist, noch was aus dem αὐτός werden solle. Der Gedanke, den Bleek findet, würde griechisch lauten: πειρασθεὶς γὰρ ἐν ᾧ πέπονθεν, δύναται κλ.

Die einzig natürliche Construktion ist die, ἐν ᾧ direkt zu πειρασθείς zu beziehen, auf πειρασθείς, welches gerade des Nachdrucks wegen nachgestellt ist. Quibus in rebus tentatus ipse (est et) passus est, iis tentatos potest adjuvare. Dem πειρασθείς steht das πειραζομένοις, dem πέπονθεν das βοηθῆναι gegenüber. Grammatisch genau lautet der Satz: „In Allem konnte Jesus helfen denen, die (darin) versucht waren, worin versucht seyend, er gelitten hat;" sodaß ἐν ᾧ auf πειρασθείς, das zu supplirende ἐν τούτῳ auf δύναται geht. Logisch bezieht sich das ἐν ᾧ natürlich auch mit auf πέπονθεν, das ἐν τούτῳ auch mit auf πειραζομένοις, sodaß der Parallelismus vollständig wird. Denn da Christus eben durch Leiden versucht wurde und im Versuchtwerden litt, so versteht sich, daß er in denselben Beziehungen „gelitten hat," in welchen er „πειρασθείς" war. Und wiederum, wer einem πειραζόμενος hilft, der hilft ihm eben die Versuchung bestehen; das βοηθῆναι bezieht sich also

auf eben die Dinge, in und an denen das πειράζεσθαι sich manifestirt.

Dieser 18te Vers enthält nun die tiefste innere Basis, auf welcher die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi ruht. So wahr und biblisch dieses Dogma ist, so kann man nicht leugnen, daß durch die kirchlich-scholastische Ausbildung desselben die Tiefen der Schriftlehre noch lange nicht erschöpft sind. Die Anschauung der mittelalterlichen und evangelischen Scholastiker war mehr nur die juridische. Man dachte sich die Menge der vielen einzelnen menschlichen Individuen neben dem Individuum Jesus gleichsam auf Einer Fläche vor dem Richter stehend. Jene vielen Individuen haben jeder eine Schuld, die sie nicht zahlen können; jenes Individuum Jesus zahlt die Schuld für die Andern alle. Nicht im Begriffe der objektiven Stellvertretung als solcher liegt das Unadäquate dieser Darstellung, sondern darin, daß nach dem Grunde der Möglichkeit dieser Stellvertretung nicht gefragt, daß der Stellvertretende nur als ein Individuum neben Individuen, mithin als ein schlechthin Anderer, schlechthin Fremder — bloß als dieser Einzelne — aufgefaßt wird. Unser Autor lehrt uns nun, indem er V. 10—18 die Nothwendigkeit der Menschwerdung eng mit der des stellvertretenden, hohepriesterlichen Leidens verbindet, in die Tiefe schauen; er lehrt uns die Menschheit betrachten nicht als eine Menge von Individuen, sondern als einen einheitlichen Organismus, als einen Baum gleichsam, der aus Einer Wurzel, der Adamskindschaft, also dem Adam, gewachsen ist. In dem Menschen Jesus hat gleichsam die reine und reife Frucht der Menschheit — nur freilich nicht eine Frucht, die sich aus dem Adamsgeschlechte entwickelt hatte, sondern eine Frucht, die diesem Geschlechte geschenkt und dem todeskranken Baume gleichsam eingepfropft war — vor Gott gestanden, und so hat in Jesu der Organismus der Menschheit genug gethan. Aber hatte diese Frucht sich auch nicht aus dem kranken Leben des kranken Baumes entwickelt, so hat sie doch auf dem Baume wachsen müssen; durch die Menschwerdung Jesu wurde dem Baume ein gesunder Zweig eingeimpft, der nun als ein Zweig dieses Baumes Blüthe und Frucht trug, sodaß Blüthe und Frucht, obwohl nicht Produkte der Le-

benskraft dieses Baumes, doch wirklich diesem Baume angehören. Oder ohne Gleichniß geredet: die protoadamitische Menschheit konnte nie einen sündlosen Menschen erzeugen, sie konnte aber den Mensch- und sündloser Mensch werdenden Gottessohn empfangen, sodaß er nun als ein wirkliches Glied dieses Geschlechtes, theilnehmend am Wesen desselben und an den Folgen des Todes, die Frucht bringen, ja die Frucht seyn konnte, die das Geschlecht zu bringen schuldig gewesen wäre. Es versteht sich hiernach von selbst, daß nicht bloß von einer satisfactio vicaria passiva, sondern vor allem von einer satisfactio vicaria activa geredet werden muß, die für die passiva wiederum erst die Basis bildet.

Zweiter Theil.

(Kap. 3 — 4.)

Der Sohn und Moses.

Von Kap. 2, 17 — 18 aus hätte der Autor sogleich ohne weiteres auf die Vergleichung des neutestamentlichen Messias als des vollkommenen Hohenpriesters mit den unvollkommenen Hohenpriestern des alten Bundes übergehen können. Allein er springt nach einer kurzen Rekapitulation (Kap. 3, 1) des bisher Bewiesenen, daß Christus mit der Stellung eines vollkommenen מלאך Gottes an die Menschen die Stellung eines ἀρχιερεύς verbinde, V. 2 plötzlich ab auf eine Vergleichung Christi mit Moses. Es ist dies nicht willkührlich, sondern hat eine innere Nothwendigkeit.

Erstlich lag in der Stellung der a. t. Bundeswerkzeuge selbst eine Nothwendigkeit, zuerst auf Moses überzugehen. Die Werkzeuge der Stiftung des Gesetzesbundes waren nicht der מלאך und Aaron, sondern der מלאך und Moses. Erst in dritter Linie erschien dann das permanente Amt des Hohenpriesters. Sodann aber resultirt zweitens die innere Angemessenheit obiger Anordnung der Haupttheile aus der Ausführung des zweiten Haupttheiles selbst. Dieselbe läuft nämlich der Anordnung des ersten Haupttheiles aufs Genaueste parallel, so, daß der Autor auch am Ende des zweiten Haupttheiles (4, 10) von selbst wieder auf den Begriff des ἀρχιερεύς kommt. Und nun erst, nachdem er von den zwei Endpunkten aus auf diesen

Begriff als auf den Centralbegriff des messianischen Amtes geführt ist, kann er (Kap. 5) dazu übergehen, ex professo diesen Centralbegriff — in einem dritten Theile — zu entwickeln.

Der Bundesengel trat im Namen Gottes vor das Volk Israel, Moses im Namen Israels vor Gott, der Hohepriester trat im Namen Gottes (mit dem Namen יהוה auf dem Stirnschild) vor Israel und im Namen Israels (mit den Namen der 12 Stämme auf dem Brustschild) vor Gott (2 Mos. 28, 9—29 und 36—38).

Der n. t. Messias steht nun nach Kap. 1—2 über den Engeln, a) weil er an sich als Sohn höher ist, als die Engel, und b) weil in ihm auch die ganze Menschheit über die Engel erhoben wird zur Herrschaft in der *οἰκουμένη μέλλουσα*, und dies zwar dadurch, daß der Messias nicht bloß מַלְאָךְ, sondern zugleich *ἀρχιερεύς*, nicht bloß Bote Gottes an die Menschen, sondern zugleich sühnender priesterlicher Vertreter der Menschen vor Gott ist.

Dem läuft nun parallel unser zweiter Theil. Die Grundthesis 3, 3: *πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἠξίωται* ist schon der Form nach sichtlich analog der Grundthesis des ersten Theils 1, 4, *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων κλ.* Der n. t. Messias steht nun darum über Moses, weil er a) schon als Sohn des Hauses (3, 6) über den bloßen Diener des Hauses (vgl. mit 3, 5 *θεράπων* Kap. 1, 14 *λειτουργικὰ πνεύματα*) erhaben ist (Kap. 3, 1—6), und b) weil das Werk, Israel zu seiner Ruhe einzuführen, das Moses nicht vollendet hatte, erst durch ihn vollendet ist (Kap. 4, 1 ff.). Dies Werk hat Christus aber dadurch vollendet, daß er nicht bloß ein Moses, ein Heerführer und Gesetzgeber, sondern zugleich ein versöhnender Vertreter, ein *ἀρχιερεύς*, war (Kap. 4, 14 ff.).

So bis ins Kleinste genau ist aber der Parallelismus dieser beiden Theile, daß, wie die zwei Abschnitte des ersten Theiles, so auch die des zweiten durch ein paränetisches Stück von einander getrennt sind:

I. Der Sohn und die Engel.	II. Der Sohn und Moses.
a) der Sohn Gottes an sich höher als die λειτουργικὰ πνεύματα Gottes, 1, 5—14.	a) Der Sohn des Hauses Israel an sich höher als der θεράπων dieses Hauses, 3, 1—6.
(Paränet. Stück, 2, 1—5.)	(Paränet. Stück, 3, 7—19.)
b) In ihm ist die Menschheit über die Engel erhöht, 2, 6—16. Denn: er war zugleich Hohepriester, 2, 17—18.	b) In ihm ist Israel zur Ruhe eingeführt, 4, 1—13. Also war er zugleich Hohepriester, 4, 14—16.

Erster Abschnitt.

(Kap. 3, 1—6.)

Der neutestamentliche Messias ist an sich, als Sohn, höher als Moses.

Vers 1—2 bilden den Uebergang. Dieser Uebergang geschieht in der Form einer Ermahnung. Diese Ermahnung knüpft aber nicht etwa, wie Manche gemeint haben, mittelst des πιστός 3, 2 an den Begriff πιστός 2, 17 an; denn dort Kap. 2, 17 bezeichnet ja πιστός den „Zuverlässigen," welcher das Objekt fremden Vertrauens ist, während es Kap. 3, 2 die aktive „Treue" bezeichnet; sondern zur Anknüpfung dienen vielmehr die Worte ἀπόστολος und ἀρχιερεύς, in welchen die Quintessenz des Gedankengangs von Kap. 1—2 rekapitulirt wird, um von da weiter zu gehen. Κατανοήσατε, sagt der Autor, κατανοεῖν heißt nicht, etwas mit dem Gemüthe beherzigen, sondern etwas der νόησις unterwerfen, betrachten, in Erwägung ziehen. Näheres Objekt dazu ist Ἰησοῦν, welches aber mit dem Attribut τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν bereits versehen ist. Ferneres Objekt — zur Angabe dessen, als was dieser Gottesbote und Hohepriester Jesus von nun an noch außerdem betrachtet werden soll — sind die Worte πιστὸν ὄντα κλ. „Betrachtet den (diesen) Gottesboten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses,

Jesum, (als den) der treu ist in seinem Hause dem, der ihn eingesetzt, sowie Moses treu war." Das Attribut ἀπόστολον καὶ ἀρχ. dient also dazu, die Attribute zu rekapituliren, von denen der Leser bereits weiß, daß sie Jesu zukommen; die Apposition πιστὸν ὄντα κλ. dient dazu, ein Neues, was nun von diesem Jesus ausgesagt und an ihm betrachtet werden soll, einzuleiten. Der Imperativ κατανοήσατε selbst aber involvirt in diesem Context nicht eine selbständige praktische Ermahnung, die sich aus dem theoretischen Stück Kap. 2 ergäbe, sondern eine bloße Aufforderung an die Leser, nunmehr unmittelbar den Autor zu einem neuen Gedanken zu begleiten.

Allerdings involvirt aber diese Aufforderung zugleich die mehr als momentane, sittliche Zumuthung, das nun weiter zu Sagende dauernd ins Herz zu fassen. Dies geht hervor aus der Art, wie diese Aufforderung durch die Vokative ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, motivirt wird. Ueber den Begriff von ἅγιος siehe zu Kap. 2, 11. Die Erinnerung an die κλῆσις ἐπουράνιος entspricht der Gedankenstellung nach ganz der Erinnerung an die τηλικαύτη σωτηρία Kap. 2, 3. Das Motiv des ernstlichen Betrachtens und Beachtens liegt in dem himmlischen, herrlichen Charakter des Objektes, das beachtet werden soll. Mit der κλῆσις ist die Kap. 2, 6—8 entwickelte Berufung zur Herrschaft in der οἰκουμένη μέλλουσα gemeint. Müßig ist die Frage, ob diese κλῆσις darum ἐπουράνιος heiße, weil sie vom Himmel aus erschalle, oder darum, weil sie in den Himmel rufe und führe. Beides ist untrennbar. Eine Berufung, die vom Himmel aus an die Menschen ergeht, hat eo ipso schon auch zu ihrem Gegenstand und Inhalte das Verhältniß der Menschen zum Himmel. Vollends hier ist ja speziell von jenem Rufe die Rede, der durch den ewigen Sohn selber, den vom Himmel gekommenen, Menschgewordenen, an die Menschen gelangt, und diese zu υἱοῖς, zu Miterben der himmlischen Herrschaft zu werden, einlädt. Wer μέτοχος dieses Rufes ist, das heißt, an wen immer dieser Ruf erschollen ist, der hat somit die Verpflichtung, alle Momente dieser κλῆσις genau zu betrachten und zu beachten.

Betrachten wir nun das Attribut τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν näher. Ἀπόστολος heißt Jesus nach

seiner Analogie mit dem מַלְאַךְ י״י, als Bote Gottes an die Menschen, ἀρχιερεύς nach seiner Analogie mit dem כֹּהֵן הַגָּדוֹל als Vertreter der Menschen vor Gott. Man hätte diese aus Kap. 1—2 so höchst plan sich ergebende Bedeutung von ἀπόστολος auch sicherlich nicht verkannt, wenn der Autor statt dessen ἄγγελος geschrieben hätte. Es ist aber leicht einzusehen, warum er nicht ἄγγελος schreiben durfte. In dem a. t. מַלְאָךְ liegt eine doppelte Bedeutung, erstlich die etymologisch-appellativische, wonach es Bote heißt, und wonach ein jedes Subjekt, welches die Stellung und das Amt eines Boten Gottes an die Menschen hatte, מַלְאָךְ genannt werden konnte — und zweitens die usuell-gentilicische, wonach es Engel heißt, und wonach nur eine bestimmte Art oder Klasse von Wesen (eben die sogenannten „Engel") mit מַלְאָךְ bezeichnet werden. Nun liegen zwar im griechischen Worte ἄγγελος ebenfalls diese beiden Bedeutungen (vgl. 1 Tim. 3, 16, wo ἄγγελος, Bote, von den Jüngern gebraucht ist). Nachdem aber der Autor Kap. 1—2 das Wort ἄγγελος durchgehends im gentilicischen Sinn, zur Bezeichnung der Species der Engel im Gegensatze zur Menschenspecies gebraucht hatte, konnte er nun nicht wohl, ohne eine Verwirrung anzurichten, dasselbe Wort ἄγγελος zur Bezeichnung des bloßen Berufs eines Gottesboten anwenden. Nachdem er Kap. 1—2 so angelegentlich urgirt hatte, Jesus habe gerade dadurch dem Beruf eines Gottesboten vollkommen und absolut genügt, daß er nicht der Species der ἄγγελοι angehörte, so mußte er hier, wo er Jesu abermals bloß jenen Beruf, jene Stellung eines Boten Gottes zuschreiben will, nothwendigerweise ein solches Wort wählen, welches nur den appellativischen und nicht zugleich auch den gentilicischen Sinn von מַלְאָךְ wiedergiebt, welches also unzweideutig nur durch „Bote," und nicht nebenbei auch durch „Engel" übersetzt werden konnte. Dafür bot sich ihm kein besseres, und überhaupt auch kein anderes Wort dar, als ἀπόστολος, gebildet von jenem Verbum ἀποστέλλειν, welches bei Joh. so oft (3, 34; 5, 36; 6, 29; 10, 36; 20, 21) und auch sonst im n. T. (z. B. Gal. 4, 4) als terminus technicus für die Sendung des Sohnes in die Welt gebraucht wird.

Alle Schwierigkeiten, welche die Exegeten bisher in dem Ausdruck ἀπόστολος fanden, weil sie das Verhältniß von Kap. 1—2

zu Kap. 3—4 nicht beachteten, fallen also für uns von vornherein hinweg; nicht minder sind wir der Mühe überhoben, die vielen unpassenden Erklärungen von *ἀπόστολος* einzeln durchzugehen und zu widerlegen. Die Einen wunderten sich, daß Jesus auf gleiche Stufe mit seinen Aposteln gestellt werde — aber hier ist ja von der Sendung Christi durch den Vater, nicht von der Sendung der Zwölfe durch Christum, mithin auch nicht von der speziellen Bedeutung des Wortes *ἀπόστολος* als Amtsnamens der Zwölfe, die Rede. Die Andern meinten, der Autor hätte lieber *προφήτης* oder *διάκονος* schreiben sollen — aber die Analogie der Stellung Jesu zu der des מלאך י״י konnte weder durch *προφήτης* noch durch *διάκονος* ausgedrückt werden! Die Dritten wollten den Begriff *ἀπόστολος* aus dem der *ὁμολογία* oder (wie Olshausen) aus dem der *κλῆσις* erklären; die Vierten, wie selbst Bleek, meinten, *ἀπόστολος* heiße Jesus wegen seiner Analogie mit Moses rc. rc. Selbst die Bedeutung „Hohepriester" wollte man dem Wort *ἀπόστολος* vindiciren, weil an einer Stelle des Talmud der Hohepriester einmal שְׁלִיחַ בֵּית דִּין genannt werde!

Der Genitiv *τῆς ὁμολογίας ἡμῶν* hat einzig den Zweck, Jesum als den neutestamentlichen Gottesboten und Hohenpriester vom a. t. מלאך י״י und הכהן zu unterscheiden. Er ist der *ἀπ. καὶ ἀρχ.* unseres Bekenntnisses. Dabei ist es nicht nöthig, mit Thom. v. Aquino, Luther, Calov, Storr u. a. den Genitiv in ein Sätzchen: *ὃν ὁμολογοῦμεν*, grammatisch aufzulösen. Der nämliche Sinn wird auch ohne diese Procedur erreicht, wenn wir den Genitiv einfach als Genitiv der Angehörigkeit fassen. Der unserem Bekenntniß angehörige Gottesbote und Hohepriester ist damit ohnehin auch das Objekt unseres Bekenntnisses. — Die Uebersetzung von *ὁμολογία* mit „Bund" aber, die Einige vorgeschlagen haben, hat den Sprachgebrauch gegen sich.

Gehen wir nun über zu der Apposition V. 2, in welcher die neue Qualität und Stellung, auf welche nun die Aufmerksamkeit der Leser sich richten soll, namhaft gemacht wird. *Πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν, ὡς καὶ Μωϋσῆς, ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. Ποιεῖν* ist hier, wie Apgsch. 2, 36; Mark. 3, 14 nicht von der Hervorrufung in die Existenz, sondern von der

Einsetzung in einen Beruf, ein Amt, gebraucht, nämlich hier von der Einsetzung in das Messiasamt, welches unter dem Bilde der Gründung und Beherrschung eines Hausstandes erscheint. In diesem seinem Amte war Jesus treu dem, der ihm dies Amt übertragen hatte.

Die Worte ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ werden von Chrys., Theoph., Böhme, Kuinoel und de Wette auf die Worte ὡς καὶ Μωϋσῆς bezogen, sodaß hinter Μωϋσῆς kein Komma gesetzt wird und der Sinn nun folgender ist: „Jesus war dem, der ihn eingesetzt, treu, sowie auch Moses in seinem Hause treu war." Der Genitiv αὐτοῦ kann dann auf Moses oder auf Jesus oder (so die Meisten) auf Gott bezogen werden. Allein die ganze Construktion erweist sich als unnatürlich, namentlich wenn wir V. 5—6 vergleichen, wo der Gedanke weitläufiger erörtert wird, daß, wie Moses in seinem (Mosis) Hause treu war als θεράπων, ebenso Jesus in seinem (Jesu) Hause treu war als υἱός. Wir setzen deshalb mit Calvin, Seb. Schmidt, Paulus, Bleek u. a. nach Μωϋσῆς ein Komma und beziehen die Worte ἐν ὅλῳ κλ. auf πιστὸν ὄντα. „Welcher dem, der ihn eingesetzt, ebenso wie Moses, treu ist in seinem Hause." Logisch hat man nun natürlich den Satz so zu ergänzen: Ἰησοῦς πιστός ἐστιν τῷ ποιήσαντι αὐτὸν ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, ὡς καὶ Μωϋσῆς πιστὸς ἦν ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. — Der Genitiv αὐτοῦ ist nun, schon wegen des parallelen Akkusativs αὐτόν, nicht auf Gott zu beziehen, sondern reflexiv zu fassen. Christus war treu in seinem (Christi) Hause, wie Moses in dem seinigen (Mosis Hause). Nur wird die Unterscheidung beider Häuser als zweier verschiedenen hier noch nicht urgirt. Es soll nur gesagt werden, daß jeder von beiden in dem ihm übertragenen Berufskreise treu war. Daher ist denn dieser Genitiv auch nicht ein gen. possess., sodaß das Haus Christi als Eigenthum Christi und das Haus Mosis als Eigenthum Mosis dargestellt würde — dies wäre freilich ein Widerspruch mit V. 5, wo so deutlich gesagt wird, daß Moses nicht Herr, sondern nur θεράπων in seinem Hause war — sondern der Genitiv αὐτοῦ ist (ganz wie in den Worten V. 5 ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ) bloß ein Genitiv der Zugehörigkeit oder Localität. „Sein Haus" heißt das Haus, zu dem er gehörte, in das er eingesetzt war.

Welcher *οἶκος* oder welche zwei *οἶκοι* aber gemeint seyen, wird sich genauer bei V. 5 f. ergeben. Einstweilen genügt uns für Christum und Moses die einfache Antwort: der Autor habe an das בֵּית־יִשְׂרָאֵל gedacht.

Vers 3. Wie der Verf. Kap. 1, 4 das Hauptthema des ersten Theiles in Form eines Anhängsels, einer Apposition eingeführt hatte, so führt er hier das Hauptthema des zweiten Theiles in Form ebenfalls eines Anhängsels, einer Erläuterung nämlich, ein. *Γάρ* ist nicht argumentativ; denn in dem Ausspruch, daß Christus an *δόξα* Mosen übertraf, liegt kein Argument für den Ausspruch, daß er an Treue ihm gleich war. *Γάρ* ist explicativ; wiederum aber wird nicht der Gedanke V. 2 explicirt, sondern für die Mahnung V. 1 wird ein neues Motiv beigebracht. Um so mehr muß man (dies der Gedanke) das Verhältniß Jesu zu Moses betrachten und beachten, als Jesus den Moses (dem er an Treue gleich war V. 2) an *δόξα* übertraf.

Ἠξίωται. Das Subjekt, von welchem geredet wird, ist Kap. 3 so wenig als Kap. 1 der Sohn Gottes qua präexistirender Logos, sondern hier wie dort der erschienene, menschgewordene. Nicht von seiner Ewigkeit wird ausgegangen und zu seiner Menschwerdung herabgestiegen, sondern von seiner historischen Erscheinung auf Erden wird ausgegangen und von da zu seinem ewigen Seyn beim Vater emporgestiegen (V. 4). Hier zunächst wird von der menschlich-historischen Person des n. t. Messias, Jesus, ausgesagt, er sey vom Vater höherer Herrlichkeit als Moses gewürdigt worden. Worin diese höhere Herrlichkeit bestand, hat der Autor nicht nöthig, den Lesern ins Gedächtniß zu rufen. Dies war ja schon Kap. 2, 9—10 implicite mit gesagt. Moses ist nicht auferstanden, Moses nicht gen Himmel gefahren, Moses nicht als *ἀρχηγός* und Erstling im Reiche der erhöhten und verklärten Menschheit gekrönt worden; Moses hat bei der Verklärung Christi vielmehr eine untergeordnete Stellung neben Christus eingenommen. Alles dies war so bekannt und klar, daß der Autor sich begnügen konnte, den Satz, daß Christus höherer Herrlichkeit als Moses gewürdigt worden sey, als einen von allen Lesern unbestrittenen hinzustellen. (Welch ein Beweis für die Historicität der evang. Geschichte liegt aber

wiederum in diesem Schweigen!) — Worauf aber diese Erhebung zu höherer Herrlichkeit sich gründete, das sagt der Verf. in den Worten: καθ᾽ ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου ὁ κατασκευάσας αὐτόν. Sie gründete sich darauf, daß Christus der menschgewordene ewige Sohn war, der, durch den alle Dinge sind, durch den auch das Haus Israel, die Theokratie, gegründet ist. Der Gedankengang läuft also dem von Kap. 1 genau parallel. Auch dort war ja der Gedankengang V. 4 f. der: Jesus, der menschgewordene, wurde (nach seinem Leiden) erhöht über die Engel, weil er der menschgewordene ewige υἱός ist.

Das καθ᾽ ὅσον erklärt sich genau ebenso, wie das ähnliche ἐν ᾧ 2, 18. Der Autor will nicht etwa sagen, Christus sey nur in gewisser Hinsicht oder nur bis auf einen gewissen Grad über Moses erhöht; er will nicht in Abrede stellen, daß Christus schlechthin über Moses erhöht ist; kurz er will nicht die Thesis: daß Christus πλείονα τιμὴν ἔχει, restringiren; sondern er zieht die drei logischen Urtheile, aus denen das Argument für diese Thesis besteht — das allgemeine Urtheil des Obersatzes: „der Gründer eines Hausstandes hat höhere Ehre als der von ihm gegründete Hausstand" — und das besondere Urtheil des Untersatzes: „Christus war Gründer des Hausstandes, zu dem Moses als ein Theil oder Glied gehörte" — und endlich den Schlußsatz: „folglich hat Christus höhere Ehre als Moses" — zusammen in den Einen Satz: „Christus hat um soviel höhere Ehre als Moses, um wie viel der Gründer eines Hausstandes höhere Ehre hat als der von ihm gegründete Hausstand." Das καθ᾽ ὅσον dient also lediglich zur Vergleichung eines besonderen Falles mit einem allgemeinen Gesetze.

Wir haben hier den Genitiv τοῦ οἴκου vorläufig nach dem Vorgange der Peschito, des Chrys., Theodoret, Calvin, Beza, Erasmus, Capellus, Bengel, Bleek, Olshausen u. v. a. als genitivus comparativus gefaßt und als solchen auf πλείονα bezogen. Nun kann aber allerdings der so resultirende Gedanke als unvermittelt erscheinen, da sich der Mittelgedanke, daß Moses ein Theil des οἶκος selbst gewesen, nicht so gar leicht suppliren zu lassen scheint. Wirklich haben Viele (mit der Vulg. vgl. Luther, Michaelis, Heumann, Semler, Ernesti, Paulus) sich

darauf berufen, daß Moses V. 5 nicht als Theil des *οἶκος*, sondern als *θεράπων* im *οἶκος* aufgeführt werde, und haben deshalb *τοῦ οἴκου* vom Verbum *ἔχει* abhängen lassen, und übersetzt: „um wie viel mehr Ehre von dem Hause der Gründer desselben hat," wo man nun suppliren muß: „als der Diener in demselben." Allein gerade dies Supplement ist erst recht hart, um so härter, da der Gedanke, daß Moses die Stelle eines *θεράπων* einnahm, bisher noch nicht vorgekommen war. Zudem ist der Gedanke, daß Jesus an oder von dem Hause Israel so große Ehre davongetragen habe, nicht einmal richtig; denn von dem Hause Israel, in das er eingesetzt war, trug er lediglich Schmach und Verachtung davon; seine Ehre hatte er nicht (*ἀπὸ*) *τοῦ οἴκου*, sondern *ἀπὸ τοῦ πατρός*. Endlich aber ist nicht die mindeste Nöthigung zu dieser geschraubten Construktion im Texte vorhanden. Beachten wir nur, daß der Autor nicht von dem *οἰκοδομεῖν*, sondern von dem *κατασκευάζειν* eines Hauses redet. Das *κατασκευάζειν*, das Gründen und Ausrüsten eines Hauses, umfaßt nicht bloß das Aufrichten der Steine und Balken, sondern auch die gesammte Einrichtung des Hausstandes; das *οἰκοδομεῖν* ist ein Akt des Baumeisters, und der *οἶκος οἰκοδομούμενος* ist das aedificium; dagegen das *κατασκευάζειν* ist ein Akt des angehenden Ehemannes oder Hausherrn, der sich ein aedificium nicht bloß baut oder bauen läßt, sondern in demselben eine familia gründet, und der *οἶκος κατασκευαζόμενος* ist der Hausstand; daher hier *οἶκος* geradezu mit „Hausstand" übersetzt werden darf. Daß aber Moses zum Hausstand Gottes gehörte, war ein wahrlich nicht fern liegender Gedanke, ein Gedanke, womit die nachherige Benennung des Moses als eines *θεράπων* durchaus nicht im Widerspruche steht, den dieselbe vielmehr nur begründet und erläutert.

Vers 4. Auffallend ist nun die V. 4 mit *γάρ* beigefügte weitere Erläuterung. Darin kann der Zweck derselben doch wohl unmöglich gefunden werden, die zwei trivialen Gedanken, daß jedes Haus von irgend Jemandem begründet werde, und daß Gott der Schöpfer aller Dinge sey, den Lesern in Erinnerung zu bringen. Wozu diese von Niemandem bezweifelten Gedanken hier in diesem Zusammenhang? Offenbar muß vielmehr der Inhalt von V. 4 sich enger und organischer in die Argumentation

als ein nothwendiges Glied derselben einfügen. Man sollte von vornherein vermuthen, V. 4 das Beweisglied oder den Untersatz zu finden, daß Christus nun wirklich der κατασκευάσας war. Und wirklich hat die ganze Reihe der älteren Theologen unsern 4ten Vers in diesem Sinne aufgefaßt. Man hat das Mangeln des Artikels bei θεός urgirt, und θεός für den Prädicatsbegriff gehalten. Das in den Worten ὁ δὲ τὰ πάντα κατασκευάσας θεός (scil. ἐστιν) enthaltene Urtheil wäre hiernach nicht ein nuncupatives, sondern ein descriptives, nicht eine Antwort auf die Frage: wer der sey, der das All gegründet hat, sondern eine Antwort auf die Frage: was der sey, der das All gegründet hat. Es würde ausgesagt, daß der Christus, der das All gegründet habe, Gott sey, daß ihm die Gottheit zukomme.

Allein gegen diese Interpretation erheben sich nun doch gewichtige Bedenken. Nicht der Gedanke, daß und ob Christus als Gründer des Alls Gott sey oder bloßer Mensch, wurde als Erläuterung zu V. 3 vermißt, sondern doch wohl eher der Gedanke, daß Christus sich zum οἶκος Ἰσραήλ überhaupt als Gründer verhalte. Daß nun vollends statt des Hauses Israel das All eintritt, wäre eine doppelt störende Unterbrechung der Gedankenreihe. Vor allem aber wären die Worte ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας, als Subjekt gefaßt, eine in diesem Contexte höchst undeutliche Bezeichnung der Person Jesu, da ja eben zwischen V. 3 und V. 4 jene nothwendigen Mittelglieder durchaus fehlen würden. Wozu aber nun vollends der vorangehende Gedanke πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινος dienen sollte, läßt sich gar nicht absehen; dieser Gedanke würde nur dann einen Sinn haben, wenn der Autor vorhätte, beide, Mosen und Christum, als Gründer von Häusern darzustellen und alsdann nur die Häuser selbst als an Dignität verschieden darzustellen. Dies hätte er nun wohl thun können (Moses konnte gar wohl als der Stifter der a. t. Oekonomie in Betracht gezogen werden), er hat es aber nicht gethan, sondern hat vielmehr V. 5—6 den V. 4 eingeleiteten Gegensatz zwischen Christus als dem Sohne des Hauses und Moses als dem Diener weiter geführt. Wollen wir also nicht eine totale Verwirrung in den Gedankengang des Autors hineinbringen, so müssen wir von jener Erklärung abstehen und uns entschließen, mit Olshausen u. a. θεός

als Subjekt (der Artikel fehlt bekanntlich bei θεός oft) und ὁ πάντα κατασκευάσας als Prädicat zu fassen. „Der, welcher das All gegründet, ist Gott.“

Nun kehrt aber die alte Schwierigkeit wieder, was diese trivial scheinenden Gedanken in diesem Contexte sollen. Indessen wird die Bestimmung und der Zweck derselben klar, sobald wir V. 4 nicht als eine Erläuterung zu V. 3 allein, sondern zu V. 2—3 zusammengenommen fassen. V. 2 war von einer Treue Christi gegen den, der ihn eingesetzt, die Rede, und V. 3 war dann doch Christus der κατασκευάσας τὸν οἶκον genannt. Dies konnte einen Widerspruch zu involviren scheinen. Man konnte sich fragen: Wie kann denn Christus ein treuer Verwalter gewesen seyn, wenn er doch die Stelle eines Herrn und Gründers einnahm. Da zeigt nun der Autor V. 4, daß das Eine das Andere nicht ausschließe, daß nämlich zwar jedes Haus einen Gründer habe, daß aber über allen solchen Gründern immer noch Gott stehe, Christus also, obwohl κατασκευάσας, doch in einer Lage gewesen sey, wo er Treue gegen einen noch Höheren üben konnte*).

Vers 5—6 folgt ein zweiter Beweis für die Thesis V. 3, d. h. für die Erhabenheit Jesu über Moses. V. 2 war ganz im Allgemeinen davon die Rede, daß Christus in seinem (d. h. dem ihm anvertrauten) οἶκος treu gewesen sey, wie auch Moses in seinem (dem ihm anvertrauten) Hause treu war. Ob das Christo anvertraute Haus mit dem Mosi anvertrauten Haus identisch sey oder nicht, war V. 2 gänzlich dahingestellt geblieben. Daß es zwei verschiedene οἶκοι waren, war mit keiner Sylbe angedeutet; es war dem Leser V. 2 auch die Möglichkeit noch offen gelassen, an Ein Haus zu denken, welches erst Mosi und später Christo zur Verwaltung übertragen worden sey. Der einzige Unterschied, von welchem bisher, nämlich

*) Aehnlich, aber minder scharf, Bleek: Zwar sey Gott der eigentliche κατασκευάσας, der primus autor, aber Christo komme doch auch noch die Stelle eines κατασκευάσας zu. — Es ist dies ungenau. Nicht das soll V. 4 gezeigt werden, daß Christo, obgleich sein Vater der κατασκευάσας war, doch auch noch eine Art von κατασκευάζειν zukam, sondern: daß Christo, obwohl er der κατασκευάσας war, doch eine Möglichkeit des πιστὸς εἶναι zukam.

V. 3, die Rede gewesen, war der, daß Christus in dem ihm anvertrauten Hause die Stellung des κατασκευάσας, Moses aber die eines Theiles der familia einnahm. Und hierin lag der erste Beweis für die größere δόξα Jesu. — Jetzt kommt ein zweiter Beweis hierfür, nämlich ein zweiter Vergleichungspunkt oder Unterschied hinzu, so jedoch, daß der erste noch einmal mit wiederholt wird. Jetzt V. 5—6 werden nämlich auch die beiden οἶκοι selbst bestimmter als zwei verschiedene οἶκοι dargestellt; in dem einen Hause dient Moses zum Zeugniß der künftigen Offenbarungen Gottes (sodaß also dieser οἶκος selbst εἰς μαρτύριον da ist); der andere οἶκος, der οἶκος Christi, sind wir; der andere οἶκος ist ein lebendiges Haus aus lebendigen Bausteinen zusammengefügt. So ist also der Unterschied ein doppelter, ein potenzirter, und so erscheint er V. 5—6: zu der verschiedenen Stellung der beiden Verwalter kommt die verschiedene Dignität der Häuser selbst hinzu. Moses ist θεράπων in dem ihm anvertrauten Hause und dies Haus ist vorbildlicher Natur; Christus ist υἱός in dem ihm anvertrauten Hause, und dies Haus ist ein lebendiges, aus lebendigen Bausteinen bestehendes. (Ebenso faßt Olshausen den Gedankengang: „Moses ist in der Stiftshütte Diener, Christus aber über den neuen Tempel Herr.")

Dieser zweite Beweis, entnommen aus dem innern Wesen der alt- und der neutestamentlichen Oekonomie, verhält sich zu dem ersten Beweise, der von der abstrakten Dignität der Personen hergenommen war, ganz so, wie sich Kap. 1 der (V. 7—12) aus dem Wesen der Engeloffenbarungen entnommene Beweis zu dem (V. 5—6) aus den Namen ἄγγελος und υἱός entnommenen Beweise verhielt. Nur wird hier an unserer Stelle, wie schon bemerkt, der erste Beweis zugleich noch einmal rekapitulirt. Die Bezeichnung Mosis als eines θεράπων bildet die Erklärung, wiefern Moses (nach V. 3) zum οἶκος selber gehört und einen Theil desselben (der familia) gebildet habe; in der Benennung Christi als eines υἱός, eines Sohnes vom Hause, laufen aber die beiden Gedanken von V. 3 und V. 4, daß Christus zu dem Hause die übergeordnete Stellung des κατασκευάσας, gleichwohl aber zu Gott die untergeordnete eines πιστός, eines treuen Vollziehers des göttlichen Oberbefehls, eingenommen habe, zusammen.

Im Begriffe des Sohnes vom Hause liegt ja eben beides, die Ueberordnung über die familia und die Unterordnung unter den Vater als den obersten Herrn des Hauses. —

Viele Ausleger haben aber noch einen dritten Gegensatz zwischen Christus und Moses in unseren beiden Versen angedeutet finden wollen, nämlich zwischen *αὐτοῦ* V. 5 und *αὐτοῦ* V. 6. Entweder wollte man das zweite dieser Worte *αὑτοῦ* lesen — wo dann *αὐτοῦ* V. 5 als direkter Gegensatz gegen *αὑτοῦ* V. 6 mit *ejus* übersetzt und auf Gott bezogen werden muß, und nicht reflexiv gefaßt werden darf — oder man las zwar (wie Bleek) beidemale *αὐτοῦ*, übersetzte aber das *αὐτοῦ* V. 5 mit ejus, das V. 6 mit suus. Der Gedanke sollte der seyn, daß Moses Diener war in dem Hause Gottes, also einem fremden Hause, Christus aber Sohn in seinem eigenen Hause. — Zuvörderst ist nun einleuchtend, daß hierdurch eine neue Gedankenbestimmung im Grunde nicht gewonnen wird; denn war Moses ein Diener, Christus der Sohn, so verstand es sich ja schon von selbst, daß das Haus, worin Moses amtirte, nicht in dem Sinne sein Haus war, als das Haus Christi Christi Haus war. Die Frage ist nun nur die, ob der Autor, als er *αυτου*, *αυτου* schrieb, im Sinne gehabt habe, diesen ohnehin sich ergebenden Gedanken mittelst dieser beiden Genitive zu betonen und auszusprechen. Wir glauben, diese Frage auf das Allerentschiedenste mit Nein beantworten zu müssen. Allermindestens hätte der Autor doch V. 6 das nachdrucksvolle *ἑαυτοῦ* setzen müssen, und hätte nicht dem Zufall oder der Willkühr des Lesers die Wahl des spiritus asper oder lenis überlassen dürfen. Aber selbst mit dem bloßen *ἑαυτοῦ* V. 6 wäre noch nichts geholfen gewesen. V. 5 hätte der Begriff des Fremden nothwendig positiv und explicite und nicht bloß implicite durch ein (in sich überdies zweideutiges, auch reflexiv faßbares) *αὐτοῦ* ausgedrückt werden müssen; es hätte deutlich gesagt werden müssen, daß Moses in einem fremden Hause Diener gewesen sey. Von allem dem hat der Autor nichts gesagt, nichts angedeutet. Dazu kommt endlich noch ein positiver Uebelstand, in den jene Erklärung uns verwickeln würde. Würde nämlich der Autor sagen, Moses habe in Gottes Hause als einem fremden, Christus aber in Gottes Hause als dem eigenen Vaterhause gewaltet, so

würde damit das Haus, worin Moses waltete, mit dem Hause, worin Christus waltete, als identisch vorausgesetzt. Damit ginge aber jener zweite Unterschied, den der Autor V. 5—6 gerade recht geflissentlich betonen will, wieder verloren. Seine Absicht ist ja deutlich die, das Haus Christi, „welches wir sind," von jenem Hause, worin Moses εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων diente, als ein anderes zu unterscheiden.

Alle diese Gründe bestimmen uns, aus dem αὐτοῦ V. 5 und αὐτοῦ V. 6 keinen solchen Gegensatz herauszulesen, daß V. 5 das Haus Mosis als ein fremdes, V. 6 das Haus Christi als Christi Eigenthum dargestellt würde. Sondern wir fassen beide αὐτοῦ reflexiv, und zwar genau in dem gleichen Sinne wie V. 3, so nämlich, daß der Genitiv weder bei Christus noch bei Moses ein gen. possessoris ist, sondern beide Male nur ein Genitiv der Beziehung oder Zusammengehörigkeit. Moses war πιστός in seinem, d. h. dem ihm anbefohlenen Hause, als θεράπων, Christus in seinem, d. h. ebenfalls dem ihm anbefohlenen Hause, als υἱός. Erst in den Worten θεράπων und υἱός drückt der Autor den Unterschied in der Stellung Beider aus. —

Mit καί — μέν wird dieser ganze neue Gedanke V. 5—6 eingeleitet und dadurch an den Gedanken V. 2 so angeknüpft, daß er als eine Restriktion desselben erscheint. V. 2 war gesagt, daß beide, Christus und Moses, jeder in dem ihm anvertrauten Hause, treu waren. V. 5—6 wird gezeigt, welche Unterschiede dabei obwalteten.

Die Worte θεράπων und υἱός, welche den ersten (schon V. 3 namhaft gemachten) Unterschied wiederholen, bedürfen nun einer weiteren, als der bereits gegebenen Erklärung nicht. Dagegen müssen wir diejenigen Worte, in denen der neue, zweite Unterschied, der zwischen den beiden οἴκοις selbst obwaltende, dargelegt wird — nämlich die Worte: εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων, und: οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς — nun näher betrachten.

Λαληθησόμενα ist nicht, wie viele Ausleger unbegreiflicher Weise wollten, eine Bezeichnung derjenigen Offenbarungen, welche Moses noch weiterhin empfangen sollte. Diese Erklärung hätte ja doch nur dann einen Sinn, wenn im Contexte von einem bestimmten Zeitpunkt im Leben Mosis die Rede gewesen wäre,

von wo an das „noch fernerhin" gerechnet werden könnte. *Τὰ λαληθησόμενα* sind vielmehr diejenigen Offenbarungen (über diesen weiten Sinn von *λαλεῖν* vgl. das zu Kap. 1, 1 Bemerkte), welche Gott nach Mosis Zeit zu geben vorhatte; speziell ist die Offenbarung in Christo damit gemeint. Mosis ganzer Dienst und Beruf ging darin auf, ein Zeugniß abzulegen, welches auf die Nothwendigkeit einer künftigen, vollkommneren Offenbarung Gottes hinwies. — Wiefern? dies führt der Autor selbst in den späteren Kapp. seiner Schrift aus. Für jetzt seyen nur folgende Bemerkungen erlaubt. Durch Mosen gab Gott sein Gesetz, erstlich die zehn Gebote, sodann die Gesetze über Stiftshütte und Opfer. Die zehn Gebote führen schon im Pentateuch selber den Namen des Zeugnisses (עֵדוּת), und als ein die Sünden des Volks vor Gott anklagendes Zeugniß sollten sie niedergelegt werden in der Bundeslade vor Gottes Augen. Auf daß aber der heilige und gerechte Zorn Gottes durch den Anblick dieses Zeugnisses nicht gereizt würde, das Volk als strafender Richter heimzusuchen, mußte jenes Zeugniß bedeckt werden (כִּפֵּר) vor Gottes Augen, und dazu wiederum reichte der goldene Gnadendeckel (כַּפֹּרֶת) allein nicht hin; sondern Gottes Auge mußte fort und fort auf das Blut der Sühnopfer treffen, mit dem besprengt der Gnadendeckel erst wahrhaft die Schulden Israels zu „bedecken" vermochte. Daß aber immer und immer neue Sühnopfer geschlachtet werden mußten, war das deutlichste Zeugniß, daß jene Thieropfer nicht wahrhaft die Schuld hinwegzunehmen vermochten, das deutlichste Zeugniß also von der Nothwendigkeit eines künftigen vollkommneren Priesters und Opfers. — So war Mosis Dienst, so war aber zugleich auch das Haus selber, an dem Moses diente — die Stiftshütte — *εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων* da. Grammatisch zwar gehören die Worte *εἰς μαρτύριον* natürlich nicht zu *οἴκῳ*, sondern zu *θεράπων*. Aber logisch haben sie doch allerdings die Stellung, daß sie den Gegensatz bilden zu den Worten *οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς*. Diente Moses *εἰς μαρτύριον* als Gesetzgeber und Erbauer der Stiftshütte, so war eben diese ganze Stiftshütte selber *εἰς μαρτύριον* da. Sie war noch nicht das rechte vollkommene Haus, worin Gott wahrhaft Wohnung machen konnte bei den Menschen, sondern sie war ein todtes, ein symbolisches Haus, worin die vor-

läufig mögliche, relative Annäherung zwischen Gott und dem Volk Israel dargestellt, und die Nothwendigkeit einer vollkommneren Offenbarung und Versöhnung faktisch bezeugt wurde.

Christi Haus dagegen sind wir. (Vgl. Eph. 2, 19—22; 1 Petr. 2, 5.) — Die Lesart ὅς οἶκος ist kritisch nicht beglaubigt, würde aber den gleichen Sinn geben. Daß der Artikel bei οἶκος fehlt, hat seine Analogie in den Stellen Luk. 10, 29; Hebr. 11, 10; LXX Ps. 144, 15, und erklärt sich aus dem unwillkührlichen Sprachbewußtseyn des geborenen Hebräers, welchem das Nomen durch einen beigegebenen Genitiv schon hinreichend bestimmt schien. Ebenso unnöthig als unrichtig und sinnwidrig ist deshalb die Uebersetzung: „ein Haus von ihm sind wir," als ob der Autor Christo mehrere Häuser zuschreiben wollte, eines, das mit dem Hause Mosis identisch (!), und noch ein anderes! Nein, das Eine und einzige Haus Christi ist das wahre, das neutestamentliche Israel, und dies soll von jenem Hause, worin Moses εἰς μαρτύριον diente, gerade unterschieden werden.

Der zweifache Unterschied zwischen Christus und Moses V. 5—6 entspricht in der Disposition des Briefes ganz dem dreifachen Unterschied zwischen Christus und den Engeln Kap. 1, 7—12. —

Die Restriktion ἐάν περ τὴν παῤῥησίαν κλ. bildet den Uebergang zu der Ermahnung V. 7—19 (welche wiederum ihrer Stellung nach jener Ermahnung Kap. 2, 1—4, die zwischen den zwei Abschnitten des ersten Theiles stand, correspondirt, indem sie nämlich zwischen den zwei Abschnitten des zweiten Theils mitten inne steht). An sich gehörte diese Restriktion nicht zur Vervollständigung des Gedankens V. 5 f. Das Haus Christi ist an sich und objektiv und seinem Wesen nach — und nicht erst unter der Bedingung, daß „wir" treu bleiben — von dem Hause Mosis als ein lebendiges verschieden; es hat diesen Vorzug unbedingt. Ob aber der Autor diesen an sich unbedingten Vorzug ausdrücken darf unter der subjektiven Form: „deß Haus sind wir" — ob er nicht etwa schreiben muß: „deß Haus sind die Christen (zu denen ihr aber nicht gehört)" — dies ist bedingt dadurch, ob die Leser des Briefes beharren in der παῤῥησία und in dem καύχημα τῆς ἐλπίδος.

Diese beiden Stücke werden genannt. *Παῤῥησία* ist nichts anderes als die *πίστις* selber in ihrer unmittelbarsten, nächsten praktischen Aeußerung, wie sie sich nämlich erwahret als innere Kraft des im Herzen wohnenden Friedens in Lagen äußerer Schwierigkeit. Während also die *ἡδονή* vielmehr jene empfundene, genossene Fröhlichkeit und Freude ist, zu deren Empfindung der Mensch von außen her angeregt wird durch günstige Erfahrungen, so ist die *παῤῥησία* dagegen gerade umgekehrt jene muthige Zuversicht und Freudigkeit, die als Siegerin über ungünstige Lagen von innen heraus quillt; es ist die Freudigkeit in solchen Lagen, wo Andere verzagen würden; also die direkte Frucht des durch die Versöhnung erlangten objektiven Friedens mit Gott. Warum fordert nun der Verf. mit solchem Nachdrucke gerade die Bewahrung dieser *παῤῥησία*? Vergleichen wir die Ermahnungen Kap. 2, 1—4; 3, 7—19; 6, 1 ff. 2c., so finden wir überall sorgliche Warnungen nicht sowohl vor direktem Abfall als vor Vernachlässigung der Lehre, daß die Institutionen des alten Bundes in dem neuen Bund ihre Erfüllung gefunden haben und durch denselben überflüssig gemacht sind. Die Leser erscheinen weniger als in Verfolgung bereits befindlich, wohl aber Gefahren und Verfolgungen entgegen gehend. Nun hat es sich uns schon in der Einleitung (zu Kap. 1, 1) als wahrscheinlich herausgestellt, daß der Hebräerbrief nicht ein eigentlicher Brief und nicht an eine Gemeinde gerichtet ist, sondern eine Abhandlung für einen Kreis von Juden, die im Uebertritt zum Christenthum begriffen, nach Kap. 6 vielleicht schon theilweise getauft, aber doch noch Katechumenen waren, und die nun in der Gefahr schwebten, durch die Furcht vor einer Excommunication aus dem Tempel und Tempelcultus wieder abspenstig gemacht und von dem Entschlusse, Christen zu werden, abgebracht zu werden, weil sie nämlich sich an den Gedanken der Entbehrlichkeit der a. t. Institutionen noch nicht hatten gewöhnen, sich von der Ueberflüssigkeit derselben noch nicht hatten überzeugen können. Darum zeigt der Autor überall, wie alles Alttestamentliche an Dignität und innerer Bedeutung unter der neutestamentlichen Offenbarung in Christo stehe, und sich zu ihr lediglich als das Unvollkommene, Vorbildliche zur vollkommenen Erfüllung verhalte. Darum wech-

seln dann auch in so abgemessenen Absätzen rein-didaktische Stücke mit rein-paränetischen, wie dies in keinem der eigentlichen Briefe der Fall ist. Vielleicht sind wir nicht allzu kühn, wenn wir auch die Worte μέχρι τέλους, welche von Einigen ganz unpassend auf das Weltende, von Anderen besser auf den Tod des Einzelnen bezogen werden, am allerbesten von dem Ende der Entscheidungskrisis, in der die Leser sich eben befanden, verstehen. Denn wenn wirklich erst derjenige ein Baustein am Hause Gottes wäre, der bis zu seinem Tode die παῤῥησία bewahrt hätte, so dürfte keiner der Lebenden sich als einen solchen betrachten. Der Autor scheint mir daher vielmehr nur dies sagen zu wollen, daß die Leser erst dann, wenn sie bis zum Abschluß, d. h. bis zur schließlichen Entscheidung zum Uebertritt zum Christenthum, die παῤῥησία bewahrt hätten, ein Recht erhielten, sich als zum οἶκος Christi gehörig zu betrachten.

Das zweite Stück, worin sie beharren sollen, ist das καύχημα τῆς ἐλπίδος. Die Juden hatten auch ein καύχημα; sie rühmten sich ihrer Abrahamskindschaft (Joh. 8), ihres Tempels und Priesterthums, ihrer Erwählung zum Volke Gottes, lauter handgreiflicher, vor den Augen liegender Vorzüge. Die armen Christen hatten nichts der Art, dessen sie sich rühmen konnten. Von den Heiden als eine jüdische Sekte angesehen, von den Juden als Abgefallene vom Volk Israel betrachtet, keinen Staat, kein Volk bildend, ohne Hirten und Oberhaupt außer einem — gekreuzigten, ein Fegeopfer und ein Auswurf der Leute, hatten sie nichts, dessen sie sich rühmen konnten, außer der Herrlichkeit, die sie hofften. Dies ist seitdem im Wesentlichen so geblieben. Darum gilt es heute wie damals, festzuhalten an dem Rühmen der Hoffnung.

Paränetisches Zwischenstück.

(Kap. 3, 7—19.)

Vers 7—19 folgt nun die Ermahnung selbst, die durch das Ende von V. 6 vorbereitet ist. Eng an V. 6 schließt sich

nämlich die Partikel *διό*. Weil nur unter der V. 6 genannten Bedingung Heil und Kindschaft zu empfangen ist, darum darf man sich nicht verstocken, wie die Schrift, also der heil. Geist, von dem getrieben die heiligen Männer Gottes geredet haben, sagt. Es wird nun die Stelle Ps. 95, 7—11 angeführt nach der LXX. Die LXX hat im Wesentlichen richtig übersetzt. Die Ortsnamen מְרִיבָה und מָרָה hat sie durch die Appellativa *παραπικρασμός* und *πειρασμός* wiedergegeben, nicht mit Unrecht, vielmehr mit glücklichem Takte, da es ja nicht eigentliche nomina propria waren, welche jene Plätze schon vor Moses geführt hätten, sondern appellativische Benennungen sonst unbekannter Localitäten, und zwar Benennungen, welche eben dem wirklichen Vorgekommenseyn eines *πειρασμός* und *παραπικρασμός* erst ihre Veranlassung verdankten (vgl. 2 Mos. 15, 23; 17, 7). Die Worte אַרְבָּעִים שָׁנָה werden von den Masorethen (ohne Zweifel mit Recht) zu dem 10ten Vers ״אָקוּט, von der LXX (minder gut, doch natürlich ohne wesentliche Alterirung des Sinnes) zu ״רָאוּ Vers 9 gezogen. — Die einzelnen Gedanken der citirten Stelle sind deutlich und bedürfen keiner weiteren Erläuterung als der in 2 Mos. 15 und 17 liegenden.

Das Citat schließt sich grammatisch zwar, wie bereits bemerkt, mittelst *διό* an das Ende des 6ten Verses, ist aber gleichwohl so ausgewählt, daß es seinem Gesammtinhalte nach als eine Folgerung aus der ganzen Gedankenreihe V. 3—6 sich darstellt. Nicht blos daraus, daß ohne Festhaltung der *παῤῥησία* und *ἐλπίς* keine Kindschaft und Theilnahme am messianischen Heile möglich ist, sondern auch objektiver Weise daraus, daß Christus höher steht als Moses, ergiebt sich, daß, wenn schon die Verstockung gegen den *θεράπων* so ernstlich bestraft wurde, man um soviel ernstlicher sich vor der Verstockung gegen den *υἱός* zu hüten habe.

Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς κλ. Das *σήμερον ἐὰν* hat ebenso wie das הַיּוֹם אִם des Urtextes den allgemeinen Sinn, den unser Autor ihm hier (namentlich V. 13 in den Worten *καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν, ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται*) beilegt. Auch schon der Psalmist will ja offenbar nicht auf irgend einen bestimmten Tag im Kalender hindeuten, an welchem man sich nicht verstocken solle, noch kann er voraussetzen, daß an dem nämlichen Tage, wo er

den Psalm dichtete, das Volk Israel denselben schon hören würde; auch bei ihm vielmehr — ja bei ihm noch deutlicher, als in der griechischen Uebersetzung — hat das הַיּוֹם אִם den allgemeineren Sinn: „des Tages, wenn" = welches Tages; הַיּוֹם אִם ist = בַּיּוֹם 1 Mos. 2, 17; 3, 5. Der Sinn ist der, daß, wenn Jemand eine Ermahnung von Seiten Gottes vernimmt, er alsdann ohne Aufschub ihr Folge leisten, und den geforderten Gehorsam nicht bis zu dem folgenden Tage verschieben soll.

Vers 12. Daß βλέπετε durch kein beigesetztes οὖν oder δέ an V. 11 angeknüpft wird, hat etwas dem Geiste der griechischen Diktion Widerstrebendes, und darum bei unserem Autor, der sich sonst stylistischer Schönheit befleißigt, etwas Auffallendes. Damit nun, daß man, wie Tholuck, die Worte des Citates von σήμερον V. 7 an bis κατάπαυσίν μου V. 11 von den Worten καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον abhängen läßt, also zum Vordersatz καθώς zieht, dann aber einen Nachsatz: μὴ σκληρύνητε supplirt, ist offenbar nichts geholfen. („Darum, wie der heil. Geist sagt: verstockt euch nicht u. s. w. — so verstockt euch nicht.") Denn nun beginnt bei βλέπετε doch wieder eine neue Periode ohne alle Anknüpfung; und überdies ist jenes Supplement sehr gezwungen und tautologisch. Weit eher läßt sich die von Erasmus, Calvin, Grotius, Bengel, Wetstein, Carpzov, Ernesti u. a. vorgeschlagene Aushülfe hören, welcher auch Bleek sich zuneigt. Diese ziehen das ganze Citat auch zum Satze mit καθώς, und betrachten auch diesen Satz als Vordersatz, suppliren nun aber keinen Nachsatz, sondern betrachten eben V. 12 als den Nachsatz. „Darum, wie der heilige Geist sagt: verstockt euch nicht 2c. 2c. — so sehet zu." Indessen muß man doch billig fragen, ob eine so lange dem Vordersatze nachschleppende Citation, die nicht einmal in Einem Athem, geschweige denn mit gehobenem Athem (wie die Natur des Vordersatzes es erheischt) gelesen werden konnte — ob eine solche nicht ein größerer Verstoß gegen den guten Styl wäre, als der Mangel eines οὖν oder δέ bei einem neu anhebenden Satze. Das Letztere erklärt sich vielmehr sehr gut daraus, daß der Autor hier eben absichtlich die ruhig fließende Gedankenfolge verläßt und mit absichtlicher Lebhaftigkeit und Unvermitteltheit, gleichsam sich selbst unterbrechend, mitten im Flusse des Redens plötzlich zu rufen

beginnt: „Seht zu, ihr Brüder," u. s. w.*). Ich halte es daher mit Schlichting, Capellus, Heinrichs, Kuinoel, Klee u. a. doch für das Natürlichere, das Citat nicht von λέγει, sondern von διό abhängen zu lassen, und die Worte καθώς... ἅγιον nicht als Vordersatz, sondern als Parenthese zu fassen — „darum (wie der heilige Geist sagt) verstocket eure Herzen nicht" u. s. w. — und nun mit V. 12 eine neue Periode zu beginnen.

Βλέπειν im Sinne von prospicere findet sich auch Mark. 8, 15; 13, 9. Wofür sollen die Leser besorgt seyn? Dafür, daß nicht Jemand unter ihnen habe ein arges Herz des Unglaubens. Der Genitiv ἀπιστίας dient zur Bestimmung der Art, wie und inwiefern das Herz ein arges ist; die Worte ἐν τῷ ἀποστῆναι geben wiederum die Art an, wie die ἀπιστία sich manifestirt. Im Verlassen nämlich des einmal angetretenen Weges der Bekehrung zu Christo.

Vers 13 tritt zur Warnung eine positive Ermahnung hinzu, die Mahnung nämlich, täglich die παράκλησις zu üben. Dies Wort bezeichnet bekanntlich beides, die praktische Anwendung des Gesetzes in mahnender Zucht, und die des Evangeliums in erhebendem, aufrichtendem Troste. Das Wort σήμερον der Psalmstelle (über dessen Sinn s. oben zu V. 7) ist es, welches der Autor besonders benutzt zu diesem Theile seiner Mahnung. Auf die Wichtigkeit der täglichen, unablässigen praktischen Anwendung der christlichen Lehre auf Herz und Gemüth macht er aufmerksam. Und was hilft alles Reden und Studiren, wo diese kräftige, lebendige Läuterung des Herzens durch Gottes Gesetz und Evangelium versäumt wird?

Ἵνα μὴ σκληρυνθῇ κλ. Der Begriff des σκληρύνειν ist aus dem Bilde, was zu Grunde liegt, zu erläutern. Dies Bild ist hergenommen von einem physikalischen Verhältniß, von dem Starrwerden ursprünglich weicher Körper. Fast noch schöner und bezeichnender ist das Bild, welches dem deutschen Ausdrucke „verstocken" zu Grunde liegt; es ist hergenommen von einem organischen Verhältniß, dem Wachsthum der Bäume, wo aus dem biegsamen Zweige allmählich ein unbiegsamer Ast oder

---

*) V. 15, wo der Mangel eines δέ sich nicht auf diese Weise erklären läßt, läßt Bleek gleichwohl eine neue Periode anfangen.

Stamm', ein Stock wird. Der erstarrte Körper nimmt keine Eindrücke mehr an; der verholzte Ast läßt sich nicht mehr krümmen und ziehen nach Belieben. Ebenso wie die lebende Pflanze in sich selbst ein Gewordenes, ein Fixes, zu dem sie geworden ist, absetzt und ablagert, ebenso auch bildet sich die Seele des Menschen mitten in ihrer beständigen Lebensentfaltung zu einem Fixen, zu dem sie geworden zu seyn beginnt. Es ist diese Substantiirung der Seele an sich und im Allgemeinen nichts Schlimmes; in der Zeit der Jugendbildung und Erziehung soll und muß ein fester Kern in der Seele anschießen; es soll und muß der persönliche Charakter sich bilden und die individuelle Bestimmtheit des Lebensberufes; in seinem zwanzigsten Jahre soll der Mensch schon etwas seyn, soll nicht bloß Einzelindividuum, sondern schon der und der, so und so geartete geworden seyn. Ja der letzte höchste Uebergang des Christen von der Stufe der formalen Freiheit zu der Stufe jener Freiheit der Kinder Gottes, wo die Heiligkeit ihm völlig zur anderen Natur geworden ist, erklärt sich auch aus jenem allgemeinen Grundgesetze der Substantiirung der Seele. Aber diese Substantiirung kann auch stattfinden in Bezug auf das Böse, und diese ist's alsdann, auf welche in der heiligen Schrift speziell das Wort σκληρύνειν — als eine vox mala, non ambigua — angewendet wird. Es kann ein solches Unbiegsam- und Unbeugsamwerden erstlich stattfinden in der Sphäre des Willens, als ein eigensinniges Verstocktseyn gegen einzelne göttliche Befehle, wie bei Pharao (2 Mos. 3 ff.), sodann in der Sphäre der gesammten Gesinnung und sittlichen Stellung, als ein Versunkenseyn in Sünde und Laster, wo dann der Mensch in sich keine Kraft mehr hat zur Umänderung seiner selbst, sondern ihm nur noch jene Rettung bleibt, die ihm durch die todtenerweckende, elektrisch zündende Kraft der Gnade und Erlösung geboten wird; oder endlich kann auch eine Verstockung eintreten eben in Bezug auf diese dargebotene Rettung selbst, die Verstockung des positiven Unglaubens; dies ist dann die absolute Verstockung, bei welcher die letzte Kraft der Seele, sich zu substantiiren, aufgezehrt, der letzte mögliche Schritt im Bereiche der Freiheit gethan wird, und dies ist der eigentliche engste Begriff des σκληρυνθῆναι, wie er im neuen Testamente erscheint.

Es ist übrigens ein feiner Zug göttlicher Weisheit, daß jenes Bild der Verstockung nur in malam partem angewendet, und von einem σκληρύνεσθαι im Guten nie in der heiligen Schrift geredet wird. Denn obwohl, wie wir sahen, auch im Bereiche des Guten jene Substantiirung der Seele stattfindet, so könnte sie hier doch nur auf äußerst hinkende Weise unter dem Bilde einer Erstarrung betrachtet werden, da das Gute, auch wo es als vollendete Heiligung die Unmöglichkeit des Sündigens, also den höchsten Grad innerer Fixirung und Bestimmtheit, involvirt, doch durchaus den Charakter des freien, liebenden Wollens, also den der höchsten inneren Beweglichkeit und Bewegtheit bewahrt.

Zur Verstockung gelangt man aber gar nicht immer mit Einem Sprung und durch bewußte absichtliche Bosheit, sondern ebenso häufig, ja noch häufiger durch ἀπάτη, d. h. durch Betrogenwerden und Selbstbetrug. So lag den Lesern des Hebräerbriefes die Gefahr nahe, durch ihr einseitig thörichtes Hängen an den alttestamentlichen Formen der Theokratie — durch Ueberschätzung eines Relativen und Betrachtung desselben als des Absoluten — am Glauben gänzlich Schiffbruch zu leiden und dem Elende der Verstockung zu verfallen. Es dürfte hier die Bemerkung erlaubt seyn, daß auch heute noch eine analoge Ueberschätzung von an sich werthvollen, aber nur relativ werthvollen Verhältnissen, z. B. der confessionellen Unterschiede, oder aber der außerordentlichen Charismen der apostolischen Zeit, möglich ist und möglicherweise auch dem gleichen Ziele zuführen kann.

Eine solche ἀπάτη ist aber nimmermehr eine solche, wobei der Mensch schuldlos und rein passiv, rein als der betrogene, sich verhielte. Mit gutem Grunde redet vielmehr unser Autor von einer ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας, also von einem verschuldeten Betrogenwerden, einem Selbstbetrug. Die menschliche Erkenntniß wird ja überhaupt nur scheinbar durch Vernunftgründe allein, in Wahrheit wird sie immer wesentlich durch den Willen mitbestimmt. Das menschliche Erkenntnißvermögen gleicht ja nicht einem todten Spiegelglas, das alle Strahlen, die auf dasselbe treffen, auffangen müßte; sie gleicht vielmehr dem lebendigen Auge, das sich öffnen und schließen, sich dahin und dorthin richten — das auch dadurch, daß es ein relatives Lichtlein

dicht vor sich rückt und allein beschaut, sich blenden und verblenden lassen kann, und unfähig machen zur Aufnahme der Sonne der absoluten Wahrheit.

Vers 14 wird auf den Gedanken des sechsten Verses zurückgegangen, um von da **Vers 15** überzugehen zu einem neuen Moment in der praktischen Anwendung der V. 7—11 citirten Psalmstelle, nämlich zur Anwendung des Wortes *παραπικρασμός* (während V. 12—13 vor allem das Wort *σήμερον* benutzt und ausgebeutet worden war).

Vers 14 wiederholt sich nämlich der Gedanke, daß, weil das Heil in Christo so groß ist, es um so wichtiger sey, dasselbe zu bewahren, oder präciser: es wird, wie V. 6, an die Größe des Heiles erinnert, und, wie V. 6, die Bedingung genannt, unter welcher allein wir daran Theil haben. Wir sind *μέτοχοι Χριστοῦ* — der Sinn dieses Ausdrucks erklärt sich aus dem Kap. 2, 10—13 Gesagten — aber wir sind es nur, wenn wir *τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν*. Das Wort *ὑπόστασις* heißt (vgl. zu 1, 3) Unterlage, Grundlage, Fundament, dann Wesen, endlich auch (namentlich im Sprachgebrauch der LXX) fiducia (den Akt des Sichgründens und Sichverlassens auf etwas). Diese Bedeutung paßt auch an der Stelle 11, 1, wie wir später sehen werden, am besten; der Glaube wird dort beschrieben als ein Sichverlassen auf unsichtbare, künftige Dinge, die man noch nicht greifen, sondern nur erst hoffen kann. So bezeichnet es auch hier die Glaubenszuversicht. — Die Leser haben bereits eine *ἀρχή* derselben. Wäre der Hebräerbrief, wie gewöhnlich angenommen wird, ein Sendschreiben an eine Reihe palästinensischer Gemeinden, so bliebe es unbegreiflich, wie der Autor von seinen Lesern insgesammt hätte schreiben dürfen, sie hätten einen Anfang des Glaubens. Denn in den palästinensischen, gerade den ältesten, Gemeinden mußte es doch wahrlich im Christenthum ergraute und gereifte Personen in Menge geben, Personen, die theilweise noch zu dem persönlichen Jüngerkreis Jesu gehört hatten, und in Betreff derer es mindestens unzart gewesen wäre, es mittelst eines *ἐάν περ* als fraglich hinzustellen, ob sie auch wohl bis an's Ende im Glauben beharren würden. Denn das *ἐάν περ* spricht ja nicht, wie das *εἰ*, eine einfache objektive Bedingung aus, sondern stellt eine

demnächstige Entscheidung, welcher der beiden möglichen Fälle eintreten werde, in Aussicht, und setzt somit beide Fälle ernstlich in Frage. Dagegen erklärt sich nun diese ganze Redeweise trefflich, wenn, wie wir angenommen haben, der Hebräerbrief an einen bestimmten Kreis von Katechumenen und Neophyten gerichtet war, bei denen es wirklich ernstlich in Frage stand, ob sie vollends der christlichen Gemeinde sich anschließen oder sich durch Angst vor einer Excommunication aus dem Tempelcultus und der Gemeinde Israel würden abwendig machen lassen.

Vers 15. Schwierig ist hier vor allem die Construktion. Von welchem Verbum soll das ἐν in den Worten ἐν τῷ λέγεσθαι abhängen? Chrysostomus, Grotius, Rosenmüller u. a. haben V. 16—19 für eine Parenthese gehalten, und ἐν τῷ λέγεσθαι mit den Worten φοβηθῶμεν οὖν Kap. 4, 1 verbunden. Allein hierbei wird vor allem bei ἐν τῷ λέγεσθαι eine Partikel, ein δέ oder etwas dergleichen, vermißt; doch darauf darf kein großer Werth gelegt werden, da auch V. 12 die Uebergangspartikel fehlte. Schlimmer ist, daß nach jener Erklärung an der Stelle 4, 1 eine Partikel (nämlich das οὖν) zuviel wäre. (Nämlich für ein wiederaufnehmendes οὖν kann jenes οὖν 4, 1 nicht gehalten werden; dies ginge nur an, wenn die Worte ἐν τῷ λέγεσθαι Kap. 4, 1 wieder aufgenommen würden, wenn es also hieße: ἐν τῷ λέγεσθαι οὖν τοῦτο φοβηθῶμεν.) Am schlimmsten ist, daß der Gedankengang mit jener Constructionsweise gänzlich über den Haufen geworfen würde; denn Kap. 4, 1 geht der Autor, wie wir demnächst sehen werden, von dem paränetischen Zwischenstück zu einem ganz neuen didaktischen Abschnitt über, so daß Kap. 4, 1 nicht mit Kap. 3, 15 zu Einer Periode verbunden seyn kann. — Andere, wie Flacius, Capellus, Carpzov, Kuinoel, haben gar nur die Hälfte der V. 15 citirten Worte von λέγεσθαι wollen abhängen lassen, und die andere Hälfte von μὴ σκληρύνητε an — die doch offenbar noch zum Citate gehört — zum Hauptsatze gemacht, von dem das ἐν abhängen sollte!! (Wenn gesagt wird: „Heute, wenn ihr seine Stimme höret": dann verstocket eure Herzen nicht!!) — Semler, Morus, Storr, de Wette, Bleek, Olshausen u. a. suppliren vor V. 16 ein λέγω. (Indem gesagt wird: „Heute u. s. w.," so frage ich: Wer hat sich denn verstockt?)

Auch diese Uebersetzung und die dabei resultirende Gedankenverbindung wird Niemand für eine natürliche ausgeben wollen; auch dürfte gerade dann, wenn der Autor V. 15 f. zu einer neuen Gedankenwendung überginge, das δέ V. 15 nicht fehlen. — Bengel, Michaelis, Zachariä u. a. betrachteten V. 14 als Parenthese, und construirten ἐν τῷ λέγεσθαι mit παρακαλεῖτε V. 13 zusammen, als wolle der Autor hier das Recept vorschreiben, daß man sich täglich ermahnen solle mit den Worten: „Heute, so ihr" u. s. w.!! Nicht viel besser ist die von Luther, Calvin, Beza und Tholuck vorgeschlagene Verbindung mit κατάσχωμεν; man bewahre den Glauben am besten dadurch, daß man den Spruch Ps. 95, 7 zuweilen sich selbst vorsage. — Weit besser als alle diese Künsteleien wäre es noch, ein einfaches schlichtes Anakoluth anzunehmen; als habe nämlich der Autor V. 15 eine neue Periode zwar begonnen, aber nicht fortgeführt, sondern sich durch die Frage τίνες γὰρ κλ. unterbrochen und auf einen anderen Gedanken führen lassen. Doch auch hier stört noch der Mangel des δέ, welcher sich hier nicht, wie V. 12, aus der Emphase der Rede erklären läßt.

Mir scheint es am natürlichsten, ἐν τῷ λέγεσθαι von dem ganzen 14ten Vers, d. h. grammatisch also von μέτοχοι γεγόναμεν, abhängen zu lassen und zu übersetzen: „da gesagt wird," „da es heißt." Wir sind Theilnehmer Christi, wenn wir den Glauben bewahren, indem es heißt u. s. w. V. 15 giebt also nicht (wie nach Luthers, Calvins u. s. w. Erklärung) die Art an, wie man es machen müsse, um den Glauben zu bewahren, sondern einfach einen Grund oder Beweis, daß man den Glauben bewahren müsse, um μέτοχος Χριστοῦ zu seyn.

Dieser Beweis wird nun V. 16—18 entwickelt, und dann V. 19 dieselbe Thesis, die wir V. 14 haben, nur in negativer Form (daß die Israeliten wegen ihres Unglaubens nicht in die κατάπαυσις kamen), als ein Quod erat demonstrandum wiederholt.

Die Entwickelung des Beweises knüpft sich an das Wort παραπικρασμός, bis zu welchem der Autor die Psalmstelle V. 15 fortgeführt hat. Doch nur das erste Glied der Beweiskette knüpft an dies Wort παραπικρασμός an. Es bildet nur den Ausgangspunkt. Nachher wird ebenso auf die übrigen Ge-

danken und Worte der Psalmstelle, namentlich auf das 40jährige Zürnen (προςοχθίζω von προςοχθέω, von ὀχθέω indignari, dies wieder von ὄχθη Klippe, Ort der Brandung, des Scheiterns, daher ὀχθεῖν anbranden, heftig seyn gegen Jemanden) und auf die Worte εἰ εἰςελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου Rücksicht genommen.

Der Gang des Beweises ist nun folgender. Bei Mara (2 Mos. 15, 23) und bei Massa und Meriba (2 Mos. 17, 7) waren einzelne Versündigungen vorgekommen; das Volk hatte gemurrt wegen Mangels an Wasser; und nicht hieran, sondern an die spätere Sünde bei Kadesch (4 Mos. 14) hatte sich jene Strafe des 40jährigen Wanderns in der Wüste geknüpft, welche der Psalmist, der Lyriker, in poetische Verbindung mit jenen Sünden zu Mara und zu Massa und Meriba brachte; und nicht dort, sondern zu Kadesch, wird ausdrücklich erzählt, daß das ganze Volk mit einziger Ausnahme von Josua und Caleb murrte und sündigte. Deshalb sieht sich unser Autor genöthigt, von jenen in der Psalmstelle erwähnten Einzelsünden aus gleichsam eine Brücke zu bauen zu der allgemeinen Sünde der ἀπιστία. Er fragt also erstlich: „Welche *) haben sich verbittert gegen Gott? (Etwa bloß die, die zu Meriba gerade sündigten?) Haben es nicht Alle gethan, die durch Mosen aus Aegypten kamen?" So erinnert er, daß gar nicht bloß jene spezielle sündliche That allein in dem Worte „Verbitterung gegen Gott" ihre passende und gerechte Bezeichnung finde, sondern die ganze Gesinnung, die ganz Israel allerwärts bewies. Daraus erklärt und rechtfertigt sich ihm dann zweitens, wie der Psalmist an die Sünde der „Verbitterung" die Strafe des 40jährigen Wanderns knüpfen könne. „Welchen aber hat er gezürnt 40 Jahre lang?**)

---

*) Daß τίνες, τίσι, und nicht (mit Oekum., Theoph., Vulg., Luther, Calvin, Grotius u. a.) τινές, τισί zu lesen ist („nur Einige"), geht schon aus dem Gedankengange hervor. (Vgl. Bleek z. d. St. S. 471 ff.) Der Autor konnte nur aus der Allgemeinheit der Versündigung zu Mosis Zeit folgern, daß die Israeliten nicht in ihre Ruhe kamen, und also diese Verheißung noch ihrer Erfüllung warte; nicht aber daraus, daß „nur Etliche" damals gesündigt hätten und bestraft worden seyen.

**) Hier zeigt er beiläufig, daß ihm der Urtext der Stelle wohl bekannt war. Er verbindet hier die ארבעים שנה ganz wie der Urtext mit אקוט.

Nicht eben denen, die gesündigt hatten?" So ergab sich, Alle müssen gesündigt haben. Endlich drittens muß er an die Haupt- und Grundsünde erinnern, an jenen Ungehorsam, der nicht auf den von Gott gewiesenen Gnadenwegen sich will führen lassen; an jenen Ungehorsam, der somit wesentlich mit der ἀπιστία Eins ist; denn von einem Ungehorsam gegen das Gesetz war in Kadesch keine Rede, sondern von dem Ungehorsam, der — wie allen Lesern des Hebräerbriefs wohlbekannt war — seinen Grund in dem 4 Mos. 14 geschilderten Unglauben hatte, in dem Unglauben, daß es trotz Gottes Hülfe nicht möglich seyn werde, das Land zu erobern. So fügt der Autor V. 18 das dritte Glied hinzu, und kommt so V. 19 auf die zu beweisende Thesis zurück.

Zugleich hat er aber in der Erwähnung des εἰςέρχεσθαι εἰς τὴν κατάπαυσιν θεοῦ die Leser bis zu einem neuen Momente fortgeführt, welches nun als Thema des folgenden didaktischen Abschnittes weiter benutzt wird. Es lag — so zeigt er Kap. 4 — nicht bloß am subjektiven Unglauben der Israeliten, sondern auch an der objektiven Unvollkommenheit der a. t. Offenbarung, daß Israel in die wahre Ruhe nicht kommen konnte. Er zeigt alsdann, wie die höchste Erfüllung der Verheißung der Ruhe noch in der Zukunft liege und durch Christum dargeboten sey, und man nun also doppelt vor der ἀπιστία sich zu hüten habe, da dieselbe nun doppelt unentschuldbar sey.

Zweiter Abschnitt.

(Kap. 4.)

Im Sohne ist Israel zu seiner wahren Ruhe eingeführt.

Dieser Abschnitt gehört zu denjenigen, „dessen Ideengang lichtvoll vorzutragen, wenigen Interpreten gelungen ist," wie Tholuck richtig sagt. Nur liegt die Schuld davon nicht an dem Abschnitt, sondern an den guten Interpreten, welche zuviel eigene Gedanken mit hereinbrachten, und nicht die Selbstverleugnung

hatten, sich ganz nur lauschend den Worten des Schriftstellers hinzugeben.

Sogleich V. 1—3 brachte man die Voraussetzung mit, daß der Autor hier fortfahre, vor der subjektiven Sünde des Unglaubens zu warnen. Ob die Worte dies heißen können oder nicht — gleichviel, sie müssen es heißen! mag nun der weitere Gedankengang V. 4 ff. dazu passen wie die Faust auf ein Auge.

Vers 1. Daß in dem Satze μήποτε κλ. das Wörtchen τις Subjekt, δοκῇ Prädicat, ὑστερηκέναι Objekt zu δοκῇ ist, versteht sich, ebenso, daß die Worte εἰςελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ von ἐπαγγελίας abhängen. Ferner geht aus Vergleichung von Kap. 2, 11 und 18 ziemlich unzweideutig hervor, daß αὐτοῦ hier nicht in reflexivem Sinne steht, sondern sich auf Gott, der Kap. 2, 17—18 Subjekt war, zurückbezieht. Fraglich kann nur dies Eine seyn, wovon der Genitiv καταλειπομένης ἐπαγγελίας abhänge?

Die große Mehrzahl der Ausleger läßt diesen Genitiv ohne weiteres entweder (wie Cramer und Ernesti) als einen Genitiv der Beziehung von dem Verbum ὑστερηκέναι abhängen („daß nicht einer aus euch hinter der noch übrigen Verheißung zurückbleibend erscheine," d. h. als ein die noch übrige Verheißung, d. h. die Erfüllung derselben Versäumender erscheine) — welche Construktion aber schon der Wortstellung und des bei ἐπαγγελίας fehlenden Artikels halber unmöglich ist — oder sie faßt zwar die Worte καταλειπομένης ἐπαγγελίας als *gen. abs.*, läßt aber diese genitivi abs. dann doch von ὑστερηκέναι abhängen und macht überhaupt ὑστερηκέναι zum Hauptbegriff, und δοκῇ, welches in der Bedeutung *videri* genommen wird, zum pleonastischen Nebenbegriff (so Bleek, Olshausen und die Allermeisten). Der Sinn ist dann: Lasset uns Scheu haben, daß nicht einer unter euch als ein zu spät Kommender, da doch noch eine Verheißung vorhanden ist, sich herausstelle," d. h. eben: daß nicht einer von euch sich in Bezug auf die noch vorhandene (noch zu erfüllende) Verheißung als ein zu spät Kommender herausstelle*).

*) Noch unpassender erklären Erasmus, Luther, Calvin, Gerhard, de Wette καταλ. ἐπαγγ. durch contemta promissione = promissionem contemnens. Καταλείπειν kann dies zwar heißen (Apgsch. 6, 2),

Für den rein pleonastischen Gebrauch von δοκεῖν, der hierbei angenommen wird, weiß man sich nur auf eine Stelle des schwülstigen Josephus (ant. 2, 6, 10) zu berufen. Die Bedeutung putare, opinari, die δοκεῖν sonst hat (z. B. Kap. 10, 29; Apgsch. 27, 13), soll — so versichert man — hier nicht in den Zusammenhang passen; der Autor wolle ja doch offenbar nicht vor der Meinung, zu spät gekommen zu seyn, sondern vor dem wirklichen Zuspätkommen selbst seine Leser warnen.

Indessen so gar offenbar und klar, wie z. B. selbst Bleek noch glaubt, ist dies denn doch nicht! Vor allem muß uns bei jener Erklärung — von dem rein pleonastischen Gebrauche des δοκῇ abgesehen — schon die Wahl des Verbums ὑστερεῖν auffallen. Will der Verfasser davor warnen, daß man die Erfüllung der noch übrigen Verheißung, d. h. die subjektive Theilnahme an dieser Erfüllung nicht verscherze, warum wählt er denn dann ein Verbum, welches den Begriff des subjektiven Verscherzens gar nicht enthält, sondern den eines rein objektiven Zuspätkommens? Ob die Leser vor oder nach der Erfüllung der noch übrigen Verheißung lebten, stand ja gar nicht in ihrer Wahl; wie konnte denn der Autor sie ermahnen, sie sollten zusehen, daß sie nicht etwa erst dann hinterdrein kämen, wenn die noch übrige Verheißung auch schon erfüllt seyn werde? Fiel denn diese Erfüllung in Ein bestimmtes Zeitmoment? — Wir müßten also das Verbum ὑστερεῖν in sehr abgeschwächter Bedeutung, etwa in der Bedeutung von „versäumen" fassen, und dazu noch einen doppelten Tropus annehmen in ἐπαγγελία; erstlich müßte „Verheißung" stehen für „Erfüllung der Verheißung," und zweitens müßte daraus zu dem Verbum ὑστερεῖν wieder supplirt werden: „der subjektive Antheil an der Erfüllung der Verheißung." Hütet euch — dies wäre der Gedanke — daß nicht einer unter euch, da noch die Erfüllung einer Verheißung übrig ist, seinen Antheil an dieser Erfüllung (oder den rechten Zeitpunkt, Antheil an derselben zu erhalten) verpasse.

Nun kommt aber noch eine zweite Inconvenienz hinzu,

---

aber der Artikel vor ἐπαγγελίας dürfte nicht fehlen. Auch wäre im Griechischen die einzig natürliche Ausdrucksweise für diesen Gedanken die gewesen: μήποτέ τις ἐξ ὑμῶν καταλείπων τὴν ἐπαγγελίαν κλ. δοκῇ ὑστερηκέναι.

nämlich das Perfektum ὑστερηκέναι. Ὑστερεῖν heißt ja schon „zu spät kommen"; wozu das Perfektum an einer Stelle, wo vor einem künftigen Zuspätkommen gewarnt werden soll? Wozu dieser Schwulst: „daß nicht einer als ein zu spät gekommen Seyender erscheine" —?

Aus allen diesen Gründen stimmen wir der Erklärung von Schöttgen, Baumgarten, Schulz, Wahl und Bretschneider bei, welche dem δοκῇ seine eigentliche, natürliche Bedeutung, die neben dem inf. perf. allein passend ist (wie Apgsch. 27, 13), lassen, δοκῇ zum Hauptbegriff machen, und die gen. abs. von δοκῇ abhängen lassen. „So laßt uns nun Scheu haben, daß nicht einer unter euch, während doch noch übrig ist eine (zu erfüllende) Verheißung, (gleichwohl) wähne, er sey zu spät gekommen" (nämlich: er lebe zu einer Zeit, wo alle Verheißungen längst erfüllt seyen, und kein weiteres Heil mehr zu erwarten stehe und unsere Anstrengung in Anspruch nehme). Absichtlich sagt der Autor nicht μὴ δοκῶμεν οὖν, sondern φοβηθῶμεν οὖν μήποτέ τις δοκῇ; er will diesen Irrthum nicht bloß als einen theoretischen, sondern (vgl. Kap. 2, 12 f.) als einen praktisch gefährlichen darstellen. Gerade dieser Gedanke paßt in den Zusammenhang. Wie immer, so will auch hier der Autor den Lesern zum Bewußtseyn bringen, daß der neue Bund nicht schlechter sey als der alte, daß das Christenthum nicht etwas Ueberflüssiges, allenfalls Entbehrliches sey, wenn man nur das liebe Judenthum habe; sondern daß vielmehr letzteres durch das Christenthum entbehrlich gemacht werde. Er stellt daher erstlich V. 1 und im Anfang von V. 2 das Christenthum dem Judenthum gleich — auch wir warten einer zu erfüllenden Verheißung — sodann in der zweiten Hälfte von V. 2 beginnt er zu zeigen, wie das Christenthum sogar hoch über dem Judenthum stehe.

Vers 2. Die ersten Worte sind klar. Auch wir nicht minder, wie die Zeitgenossen Mosis, haben eine frohe Botschaft empfangen, eine Verheißung, daß wir sollen in ein gelobtes Land der Ruhe eingeführt werden. Nun folgt aber eine Steigerung. Das Wort, das wir empfangen haben, ist sogar noch unendlich besser, als das Wort, das die Israeliten durch Moses empfingen. Erstlich nämlich konnte das durch Mosen geredete

Wort die Hörer nicht zum Glauben bringen; es blieb ihnen äußerlich; es stellte zwar eine Verheißung hin, und fügte auch eine Bedingung bei, theilte aber keine Kraft mit, um diese Bedingung zu erfüllen (V. 2—5, vgl. V. 12—13); zweitens aber war die dort gegebene Verheißung selbst ihrem Inhalte nach die rechte noch nicht; dort war irdische Ruhe, hier ist geistliche und ewige Ruhe verheißen (V. 6—10).

Betrachten wir nun das erste dieser beiden Argumente, welches mit den Worten V. 2: ἀλλ᾽ οὐκ ὠφέλησεν beginnt, und später in V. 12—13 noch eine nachholende Ergänzung erhält. — Bei der falschen Auffassung von V. 1 ist es nicht zu verwundern, daß auch V. 2 ff. von der Mehrzahl der Ausleger gänzlich mißverstanden wurde. Man meint nämlich, es werde hier noch immer (wie Kap. 2, 16—19) der subjektive Unglaube der Juden als Ursache ihres Nichtgelangens in die Ruhe aufgeführt, während vielmehr hier an unserer Stelle die objektive Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarung als Grund der unvollständigen Erfüllung der Verheißungen angegeben wird. Nur so erklärt sich auch die Verbindung mit ἀλλά. In den Worten καὶ γάρ ἐσμεν κλ. war der neue Bund dem alten zunächst nur gleichgestellt und zwar in der rein objektiven Hinsicht, daß hier wie dort eine Gnadenbotschaft gegeben sey. Der Gedanke nun, daß der λόγος Gottes im alten Bunde ein unkräftiger gewesen sey, verhält sich zu dem vorigen Gedanken als Gegensatz. (Der Gedanke dagegen, daß die Israeliten ungläubig waren im alten Bunde, sowie jetzt auch wieder Viele im neuen Bunde der ἀπιστία sich zuneigen, hätte nur durch ein δέ, besser sogar nur durch καὶ — μέν angeknüpft werden dürfen.)

Doch die Hauptrechtfertigung unserer Auffassung des Gedankenganges liegt in den Worten selbst. In diesen Worten schwankt aber die Lesart, und zwar an dreien Punkten. Erstlich findet sich in einem Theil der codd. die attische Form συγκεκραμεν..., in dem andern Theile die spätere Form συγκεκερασμεν...; daß die letztere Lesart die richtige ist, die erstere aber einer Correktur ihr Entstehen verdankt, versteht sich von selbst. Zweitens hat ein einziger Minuskularcodex (Griesb. Nro. 71) ἀκουσθεῖσι statt ἀκούσασι, und Neuere haben dazu

noch, auf die Vulg. gestützt, eine Lesart *ἀκούσμασι* (dat. plur. von *ἄκουσμα*) conjekturirt; hier versteht es sich wiederum von selbst, daß die durch alle Quellen bezeugte Lesart *ἀκούσασι* schon als die schwierigere die ächte ist, und wir werden bald sehen, daß die Lesart *ἀκουσθεῖσι* ebenso wie die Uebersetzung der Vulgata: ex illis quae audierant, bloß der Verlegenheit, keinen passenden Sinn herausbringen zu können, ihr Daseyn verdankt. Größer ist das Schwanken in einem dritten Punkt. Die Peschito (ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܚܠܛܐ ܗܘܬ ܒܗ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܠܗܘܢ ܠܫܡܘܥܝܗ) und Vulgata (sermo auditus non admixtus fidei ex eis quae audierant) führen auf die Lesart *συγκεκερασμένος*, welche sich auch bei Chrysostomus findet und in einigen Minuskeln erhalten hat. Dagegen lesen die codd. A B C D E, die versio Copt., Aeth., Armen., Philoxen., Slav. den Akkusativ Pluralis *συγκεκερασμένους* (resp. *συγκεκραμένους*). Die meisten neuern Ausleger (mit Ausnahme von Olshausen und Tholuck) halten nun die letztere Lesart um dieser gewichtigen äußeren Zeugnisse willen für die entschieden richtige. Indessen so schnell läßt sich die Sache nicht über's Knie brechen! Damit, daß der nom. sing. sich nur in Minuskeln findet, und die Uncialcodices den acc. plur. lesen, ist noch keineswegs bewiesen, daß der nom. eine schlechte, junge Lesart sey! Wägen wir doch vielmehr das Gewicht der uralten Peschito, sicherlich der ältesten Quelle des n. t. Textes, die wir besitzen, wägen wir das Gewicht des Umstandes, daß Hieronymus, welcher mit großer Sorgfalt gute, zu seiner Zeit schon alte, Manuscripte verglichen hat, dem nom. den Vorzug gab, daß endlich noch Chrysostomus den nom. gelesen hat, so wird sich als Thatbestand dies herausstellen, daß der nom. sing. eine uralte Lesart sey, neben welcher aber schon von den ersten Jahrhunderten an eine andere Lesart herging, und welche von dieser anderen Lesart bald fast gänzlich verdrängt wurde.

Wir haben nun einfach die Frage zu stellen, welche der beiden Lesarten aus inneren Gründen die passendere sey, und finden wir dann vollends, daß diese innerlich passendere Lesart als die schwerere leicht konnte mißverstanden werden, so ist damit das frühzeitige Entstehen und die nachherige allgemeine Verbreitung der falschen Lesart bereits erklärt.

Der *acc. plur.* giebt den platteren, minder passenden Sinn; der *nom. sing.* giebt einen feineren Sinn, der aber bei oberflächlichem Lesen leicht unerkannt bleiben konnte.

Lesen wir συγκεκερασμένους, so kann übersetzt werden: „Das gehörte Wort (vgl. 1 Theſſ. 2, 13) nützte jenen nichts, weil sie sich nicht im Glauben vereinigten mit denen, die gehorchten," nämlich mit Josua und Caleb. Hiernach würde, dem Context widerstreitend, hier immer noch der subjektive Unglaube der mosaischen Zeitgenossen getadelt. (So Oekum., Photius, Hammond, Cramer, Matthäi.) Allein da zuvor Kap. 2, 16—19 eine Unterscheidung zwischen denen, die nicht glaubten, und Josua und Caleb, die glaubten, gar nicht gemacht worden, überhaupt keine Hinweisung auf diese beiden Männer vorangegangen war, so wäre der ganze Gedanke unverständlich und unvermittelt gewesen. Zudem ist es unstatthaft, das ἀκούειν im Particip ἀκούσασιν in der prägnanten Bedeutung „gehorchen" zu nehmen, die es im Hebräerbriefe nie hat; doppelt unstatthaft ist dies hier, wo es so dicht neben ἀκοή steht. Andere haben vollends den dat. ἀκούσασιν als Dativ des Besitzes im Sinn eines Genitivs zu πίστει ziehen wollen („durch den den Hörern angehörigen, oder ihnen geziemenden, Glauben"), was ein grammatisches Monstrum ist. Selbst Bleek weiß keine andere Auskunft, als ἀκούσμασι zu conjekturiren, und liefert uns somit wenigstens die Einsicht, wie die Lesart ἀκουσθεῖσιν entstanden sey.

Die Lesart συγκεκερασμένος bietet uns einen äußerst feinen passenden Sinn, aber freilich einen Sinn, der leicht übersehen werden konnte! Nicht mehr vom subjektiven Unglauben der mosaischen Zeitgenossen, sondern von der objektiven Unvollkommenheit der a. t. Institutionen redet der Autor Kap. 4. Das Wort, das durch Mosen den Israeliten gegeben ward — bestehend a) aus der Verheißung, in die irdische κατάπαυσις zu kommen, und b) aus dem Gesetz als der beigefügten Bedingung — vermochte sich nicht mit den Hörern zu verbinden durch Glauben. (So auch Olshausen.) Die hellste Erläuterung findet dieser Gedanke in dem Gegensatz V. 12, wo dem Contexte nach vom neutestamentlichen λόγος τοῦ θεοῦ die Rede

ist, und derselbe beschrieben wird als ein ins innerste Mark und Gebein des Menschen eindringender. Das Gesetz blieb als kaltes Soll äußerlich vor dem Menschen stehen, ohne seine Natur umzuwandeln; der Wille Gottes und der Wille des Menschen blieben unvereinigt; darum konnte das mosaische Gotteswort nichts nützen. Das Gesetz vermochte mit seinem „Du sollst" nicht jenes Aufthun des Gemüthes, nicht jene Gesinnung liebender Receptivität zu wecken, welche vielmehr nur geweckt wird durch die Liebe deß, „der uns zuerst geliebt hat," und welche „Glaube" heißt, und zur Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Gott führt.

Wie leicht nun konnte dieser feine Gedanke übersehen werden! Wie leicht konnte es schon im frühesten Alterthum Auslegern und Abschreibern so gehen, wie es bis heute der Mehrzahl der ersteren gegangen ist; daß sie nämlich meinten, Kap. 4, 1—2 sey noch immer vom subjektiven Unglauben der mosaischen Zeitgenossen die Rede! Man wird nicht bestreiten können, daß sich das frühe Entstehen und die nachherige weite Verbreitung der falschen Lesart συγκεκερασμένους auf diese Weise vollständig erklärt.

Die πίστις hat also V. 2 nicht mehr in der ἀπιστία, sondern in den ἔργοις ihren Gegensatz, und wirklich wird dieser Gegensatz sogleich V. 3 ausdrücklich in Worte gefaßt.

Vers 3. „Denn wir gehen in die Ruhe ein als die Glaubenden." Daß diejenigen Unrecht haben, welche dies so paraphrasiren: „wenn wir nicht bloß hören, sondern auch glauben," versteht sich nun von selbst. Das πιστεύειν hat seinen Gegensatz in den ἔργοις. Nicht eine im alten und neuen Bunde gleicherweise stattfindende Bedingung, sondern die Verschiedenheit der n. t. Bundesbedingung von der alttestamentlichen soll beschrieben werden.

Mit den Worten καθὼς εἴρηκεν geht der Autor dazu über, zu zeigen, wiefern schon das a. T. selber auf die Unzulänglichkeit des Gesetzes und seiner ἔργα hinweise. Zu diesem Ende wird ein Vers von Ps. 95 hier zum zweiten Mal (und eben zu anderem Behufe, als Kap. 3 geschehen war) citirt, nämlich die Worte: „Wie ich geschworen habe in meinem Zorn: sie sollen nicht in meine Ruhe eingehen." Diese Worte an und für sich

enthalten aber noch kein Argument dafür, daß wir durch den Glauben allein in die Ruhe Gottes einzugehen vermögen; sondern diese Beweiskraft bekommen sie erst durch den Beisatz: „obgleich die Werke von der Erschaffung der Welt an geschehen waren.“ Daß die ἔργα den Gegensatz gegen die πίστις bilden, versteht sich von selbst.

Wahrhaft wunderbar muß deshalb die Verblendung genannt werden, von der getrieben alle Ausleger hier an die Werke Gottes, und zwar an die Werke seiner Schöpfung gedacht haben. Man faßte das γενηθέντων im prägnanten Sinn eines part. *perf.* pass. und überdies γίγνεσθαι im Sinne von τελεῖσθαι, und übersetzte: „obgleich die Werke (Gottes) schon vom Augenblicke der (vollendeten) Erschaffung der Welt an vollendet waren,“ d. h. also: „obgleich die Erschaffung der Welt schon von dem Augenblick an, wo sie vollendet war, vollendet war!!“ Ein wunderlicher Gedanke! Und seit wann wird der Schlußpunkt einer Aktion mit ἀπό bezeichnet?! Der Autor hätte den Sinn, den man in seinen Worten finden will, vielmehr so ausdrücken müssen: καίτοι τῶν ἔργων τῆς καταβολῆς κόσμου ἤδη τετελεσμένων. Werke, die ἀπὸ καταβολῆς κόσμου geschehen sind, können keine anderen seyn, als solche, welche seit der Erschaffung der Welt, von der καταβ. κ. an, geschehen sind.

Ist jene Erklärung sprachwidrig, so ist sie nicht minder auch unvereinbar mit dem Context und Gedankengang. Der resultirende Gedanke wäre zunächst der: Obgleich Gott bereits ruhte, ruhten doch die Menschen noch nicht. Allein hier paßt das „obgleich“ so wenig, als es passen würde in dem Satze: Obgleich Quintus schon sehr alt ist, ist Cestius doch noch jung. Daraus, daß Gott bereits die Erschaffung der Welt vollendet hat, folgt doch wahrlich ebenso wenig unmittelbar eine Berechtigung zu der Erwartung, daß auch die Israeliten in die κατάπαυσις werden eingeführt seyn, als daraus, daß Quintus alt ist, die Erwartung, auch Cestius werde alt seyn, sich unmittelbar und ohne etwaige anderweitige Zwischenglieder ergeben kann.

Die Ausleger haben diese Inconvenienz auch wirklich gefühlt und derselben abzuhelfen gesucht auf verschiedene Weise. Viele der älteren gaben dem καίτοι zur Abwechslung einmal die Bedeutung et quidem — darüber ist nichts weiter zu sagen! —

Neuere helfen, nach Calvins Vorgang, durch geistreiche Supplemente. So ergänzt z. B. Tholuck den Gedanken folgendermaßen: Die Israeliten durften nicht in die κατάπαυσις eingehen; und doch ruhte Gott nach vollendetem Schöpfungswerk im Himmel, so daß also eine objektive Ruhestätte schon da war. Allein welcher Leser konnte bei den Worten καίτοι κλ. hieran denken? Am geistreichsten noch hat Bleek den Gedankengang zu vermitteln gesucht, und zwar, wenn wir ihn recht verstanden haben, auf folgende Weise. Gott ruhte von der Schöpfung; Gottes Ruhe ist aber eine wechselseitige; wahrhaft ruht Gott erst dann, wenn er das Werk seiner Manifestation an die Geschöpfe vollendet hat. Auffallend sey demnach, daß für Gott schon der Sabbath eingebrochen sey, und es gleichwohl Geschöpfe gebe, die diesen Sabbath noch nicht mitfeiern, ja noch nicht mitzufeiern vermögen. — Aber so wahr diese Gedankenreihe auch an sich ist, im Texte steht davon nichts zu lesen, und ein Leser, der den Hebräerbrief nicht etwa von hinten nach vorn, sondern von vorn nach hinten las, konnte, wenn er bei V. 3 angelangt war, unmöglich diese Zwischengedanken über den Sabbath (die V. 9 f. allerdings in ähnlicher Weise enthalten sind) im voraus vor der Seele haben. Vollends aber der Gegensatz, daß Gott zwar von der Schöpfung ruhe, aber das ἔργον der Manifestation an seine Geschöpfe noch nicht vollendet habe, ist auch im Folgenden durch nichts angedeutet. Wir müßten also auch diese Aushülfe schon um des Contextes willen verschmähen, wenn auch die Interpretation, worauf sie ruht, sprachlich minder unhaltbar wäre.

Die richtige, höchst einfache Erklärung der Worte ergiebt sich vielmehr aus V. 2. Der Autor hatte dort von dem durch Mosen geredeten λόγος gesagt, er habe sich nicht durch Glauben vermischt mit den Hörenden, sey ihnen äußerlich und fremd geblieben, und habe ihnen daher nichts nützen können. Er hatte V. 3 als Gegensatz dazu hingestellt, daß wir, die Glieder des n. t. Israel, in jene κατάπαυσις, in welche das a. t. Israel nicht einging, eingehen, und zwar durch den Glauben. Was lag nun den Lesern näher, als der allbekannte Gegensatz von Glauben und Werken, der ja schon V. 2 implicite mit angedeutet war? Es war ja fast ein Regeldetri=Exempel: das

n. t. Wort Christi verhält sich zum Glauben, wie das Wort Mosis, das Gesetz, zu — den Werken.

Nur müssen wir uns hüten, den Begriff der ἔργα auf den der guten Werke zu restringiren. Solche waren ἀπὸ καταβολῆς κόσμου freilich keine geschehen. Aber eben das will ja vielmehr der Autor nahe legen, daß, da „die Werke" von Anfang an geschehen waren, und gleichwohl Israel nicht in die Ruhe einging, diese Werke eben keine guten, sondern böse und mindestens unvollkommene, von der Sünde inficirte Werke waren.

Ebenso müssen wir uns hüten, in die ἔργα die andere Restriktion zu tragen, als ob damit speziell Werke des Gesetzes, Erfüllungen mosaischer Gebote, zu verstehen seyen. Diese waren natürlich nicht ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, sondern erst von der sinaitischen Gesetzgebung an geschehen. Nein, der Autor redet ganz allgemein von den Werken der Menschen, von der Arbeit des menschlichen Geschlechts, mit der es sich gemühet hatte, von aller Thätigkeit, allen Anstrengungen, schlimmeren und besseren. Der Gedanke ist allgemein der, daß alles das, was ἔργα genannt werden könne, von der Zeit der Weltschöpfung an geschehen sey, aber nicht genügt habe, die Menschheit zur κατάπαυσις, zu einem Zustand befriedigter Ruhe, zu bringen. Daraus folgt, daß ein ganz neuer Heilsweg, nicht der des menschlichen Thuns und der menschlichen Kraftanwendung, sondern der des Glaubens an Gottes Heilsthat, nöthig sey, um zur κατάπαυσις zu gelangen.

Vers 4—5 wird dieser Gedanke noch näher erläutert. Der Verf. zeigt hier, daß er unter den ἔργοις eben nicht die Werke Gottes, sondern die Werke der Menschen im Gegensatze zu jenen verstanden habe. „Nämlich (das ist der Gedanke) Gott zwar ruhte bereits am siebenten der Schöpfungstage; und doch sagt er von den Menschen, sie seyen noch nicht fähig, in seine Ruhe einzugehen." Gottes Werke also waren vollendet — innerlich vollkommen und darum äußerlich fertig — die Werke der Menschen aber waren innerlich ungenügend, und daher war auch äußerlich von einem Ruhen der Menschen noch keine Rede; die Arbeit und Mühe dauerte fort, konnte nicht vor erreichtem Resultate aufhören; das Resultat aber blieb fort und fort unerreicht.

Das erste Glied dieses Gedankens wird eingeführt mit den Worten: εἴρηκε γάρ που περὶ τῆς ἑβδόμης. Ueber που vgl. unsere Bemerkung zu Kap. 2, 6. — Daß der Autor hier im voraus auf den Begriff der ἑβδόμη hinweist, geschieht darum, weil er vorhat, hernach V. 9 f. an diese vorläufige Erwähnung einen weiteren Gedanken anzuknüpfen.

Vers 6—8 geht der Verf. zu einem neuen Gedanken, einem neuen Vergleichungspunkte zwischen Christi Werk und Mosis Werk über. Der Gegensatz zwischen dem Werke beider ist ein doppelter, ein potenzirter, ganz wie Kap. 3, 2—6 der Gegensatz zwischen den Personen es war. Die erste Unvollkommenheit des Werkes Mosis bestand (4, 2—5) darin, daß sein Wort keine Kraft gab zur Erfüllung, sich nicht durch Glauben vereinigte mit den Hörern, und deshalb nicht zur Ruhe einzuführen vermochte; die zweite besteht darin, daß die Ruhe selbst, zu der die Israeliten durch Moses hätten eingeführt werden können, und dann durch Josua eingeführt wurden, nur eine irdische vorbildliche Ruhe war, während Christus zu einer wesentlichen Ruhe einführt, welche innerlich der Sabbathruhe Gottes entspricht. Wie nun aber Kap. 3 der erste Gegensatz bei der Entwickelung des zweiten noch einmal mit wiederholt war (Moses sey Diener in dem vorbildlichen Hause, Christus Sohn im lebendigen Hause), so läuft auch hier V. 6—11 neben dem Gegensatze zwischen der alt- und neutestamentlichen κατάπαυσις jener erstere Gegensatz zwischen dem Nichteinführenkönnen in die Ruhe und dem Einführenkönnen noch einmal nebenher; ja er findet in dem zweiten Gegensatz erst noch seine volle Begründung.

V. 6—7 bilden eine etwas complicirte Periode. Der Vordersatz besteht aus zwei Theilen, die an die Verba ἀπολείπεται und οὐκ εἰςῆλθον sich anlehnen; der Nachsatz besteht in der Nachweisung, daß Gott im alten Bunde durch den Psalmisten auf eine künftige κατάπαυσις hinweise. Die Partikel ἐπεί, da, ist es, welche den Vordersatz an den Nachsatz knüpft.

In den Worten: ἀπολείπεται, τινὰς εἰςελθεῖν εἰς αὐτήν ist offenbar nur der Gedanke von V. 1 (καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰςελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ), also die Grundthesis, daß die Verheißung einer κατάπαυσις im Einzug Josua's nach Canaan noch nicht völlig oder wahrhaft erfüllt sey, wieder-

holt. Das zweite Glied: οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰςῆλθον δι' ἀπείθειαν bildet wiederum nur die negative Kehrseite des ersten Gliedes, und wer mit οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες gemeint sey, erklärt sich aus V. 2, wo es von den Christen im Gegensatze gegen das alttestamentliche Israel heißt καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι καθάπερ κἀκεῖνοι. Die τινες, deren Eingang in die Ruhe noch bevorsteht, sind also die Christen, die πρότερον εὐαγγελισθέντες die Juden, und zwar speziell jene, an welche zu Mosis Zeit der Gnadenruf, in's Land der Ruhe einzugehen, ergangen war. Der Zusatz δι' ἀπείθειαν dient dazu, an beides, sowohl an die Kap. 3, 16—19 berührte subjektive Verschuldung der Juden, als an die Kap. 4, 2—5 berührte objektive Unkräftigkeit des Gesetzes noch einmal zu erinnern.

Nun ist aber die Hauptfrage, in welchem logischen Verhältniß Vorder- und Nachsatz zu einander stehen. Gewöhnlich wird das Verhältniß so aufgefaßt, als enthalte der Nachsatz die letzte Folgerung, auf die der Autor hinziele, die er beweisen wolle, und der Vordersatz enthalte den Beweis. Das Ganze sey die Antwort auf die Frage, warum Gott einen zweiten Tag der κατάπαυσις habe bestimmen müssen. Das Motiv dazu sey darin gelegen, daß die Israeliten das erste Mal ungehorsam waren. — Zu dieser Auffassung würden die Worte ἐπεὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰςῆλθον δι' ἀπείθειαν wohl passen, nicht aber die Worte: ἐπεὶ ἀπολείπεται, τινὰς εἰςελθεῖν εἰς αὐτήν. Daß gegenwärtig (resp. zu des Autors Zeit) noch ein weiteres Eingehen in die Ruhe bevorsteht, kann nicht Motiv gewesen seyn, weshalb Gott zu Davids Zeit einen weiteren Tag der κατάπαυσις bestimmt hat. (Höchstens könnte das ἀπολείπεται zu dem ὁρίζειν sich als eine Art von Zweck verhalten.)

Wir glauben vielmehr, der Vordersatz enthalte die Antwort auf die Frage, warum Gott einen zweiten Tag der κατάπαυσις habe bestimmen können. Der Sinn ist, wollen wir ihn periphrastisch klar machen, etwa dieser: Nur darum hat Gott noch lange nach Moses einen zweiten Tag der κατάπαυσις in Aussicht stellen können, weil es sich so verhält, wie oben V. 1—2 gesagt war, weil nämlich wirklich heute noch jene Verheißung ihrer Erfüllung harrt, und die Israeliten damals überhaupt nicht in die κατάπαυσις gekommen sind. — Das also, was be-

wiesen werden soll, liegt im Vordersatze, der Beweis im Nachsatze (wie wenn ich z. B. einem beweisen wollte, er sey verschwenderisch, und sagte zu ihm: „weil du verschwenderisch bist, hat dir dein Vater kein Geld anvertraut" = wenn du nicht verschwenderisch wärest, so würde er dir seinen Credit nicht entzogen haben). Nur formell und scheinbar enthält der Vordersatz einen Grund für den Nachsatz; der Nerv des Beweises liegt in dem Rückschluß vom Nachsatz auf den Vordersatz. Trocken logisch hätte der Verfasser geschrieben: „Nur wenn es sich so verhält, wie V. 1—2 gesagt war, läßt es sich begreifen, daß Gott noch einen Tag der κατάπαυσις bestimmen konnte; da er nun aber dies gethan hat, so muß es sich so verhalten; es muß eine κατάπαυσις noch bevorstehen, und Israel muß damals in die κατάπαυσις schlechthin nicht eingegangen seyn." (Ganz die gleiche Form der logischen Umkehr findet sich Kap. 5, 1. Siehe unten.)

Dieses absolut hingestellte οὐκ εἰςῆλθον bereitet nun den zweiten Unterschied zwischen Christi und Mosis Werk vor. Kap. 3 war nur davon die Rede gewesen, daß die einzelne Generation der mosaischen Zeitgenossen nicht in die Ruhe gekommen, sondern in der Wüste abgestorben sey. Dort war dem Gedanken noch Raum gelassen, daß die folgende Generation in die Ruhe eingegangen sey. Aber schon Kap. 4, 1 hat der Autor stillschweigend vorausgesetzt, daß auch jetzt, auch nach Josua noch, die Erfüllung jener Verheißung der Ruhe wenigstens theilweise noch bevorstehe, und in unserem, dem 6ten, Verse redet er unbedingt von einem οὐκ εἰςελθεῖν der πρότερον εὐαγγελισθέντες, und stellt dann in dem erläuternden Vers 8 es disertis verbis geradezu in Abrede, daß Josua die Israeliten zur Ruhe gebracht — stellt es in Abrede, daß die Ruhe, in welche Josua das Volk brachte, die rechte gewesen sey. So wird V. 6 ff. die alttestamentliche κατάπαυσις der neutestamentlichen als eine bloß vorbildliche der wesenhaften entgegengestellt (ganz wie Kap. 3, 5 der οἶκος, worin Moses εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων diente, dem οἶκος Christi, dessen lebendige Bausteine wir sind).

Dieser so modificirte und so erweiterte Satz, daß die alttestamentliche κατάπαυσις überhaupt nicht die rechte gewesen, wird

nun V. 7 aus dem a. T. bewiesen. Nur so nämlich erkläre sich, wie Gott auf einen zweiten künftigen Tag der κατάπαυσις habe hindeuten können. Und dies habe Gott gethan in dem (bereits Kap. 3 zu anderem Zwecke citirten) 7ten Vers des 95sten Psalms.

Drei Fragen treten hier auf. Erstlich, wie der Nachsatz V. 7 zu construiren sey; zweitens, ob der 95ste Psalm davidisch sey, und drittens, ob die Psalmstelle das beweise, was sie im Sinne des Autors beweisen solle. — Die erste Frage anlangend, so sind die Worte ἐν Δαυῒδ ... προείρηται eine parenthetische Einschiebung, mit welcher der Autor sich, nachdem er bereits die Citation selbst begonnen hat, unterbricht, und welche grammatisch sich zu dem in ὁρίζει latenten Subjekt als Apposition verhält. Die Worte μετὰ τοσοῦτον χρόνον sind Zeitbestimmung zu λέγων, und weisen darauf hin, daß Gott so lange Zeit nach Josua, nämlich eben durch den Mund, also zur Zeit Davids, noch so geredet habe; und die Worte καθὼς προείρηται knüpfen sich grammatisch ebenfalls an λέγων, und weisen den Leser darauf hin, daß die hier citirten Worte oben Kap. 3, 7 f. und 15 schon citirt worden seyen*).

Die dritte Frage anlangend, so ist die Beweiskraft sehr deutlich. Der Psalmist erinnert an jene Zeit, wo Israel berufen war, in seine Ruhe einzugehen, und wo Israel diesen Ruf durch seinen Ungehorsam verscherzte; dann ermahnt er die Israeliten, weß Tages sie wieder die Stimme Gottes hören würden, sollten sie es besser machen als damals, und ihr gehorchen ohne Aufschub (nach der griech. Uebersetzung: wenn ihr heute seine Stimme wieder höret, so gehorchet heute). Der Psalmist setzt also die Möglichkeit voraus, daß Israel noch einmal in einen analogen Fall wie damals kommen könne, und ermahnt es, sich alsdann nicht abermals um das Eingehen in die dargebotene Herrlichkeit zu bringen.

Hiermit erledigt sich auch die zweite Frage. Ob gerade

*) Andere nehmen das erste σήμερον als Objekt von λέγων, „indem er beim David ihn (den Tag) ein Heute nennt." — Andere, wie Calvin, Beza, Grotius, Bleek, nehmen σήμερον als Apposition zu ἡμέραν τινά, „er bestimmt wiederum einen Tag, ein Heute." Diese ganze Behandlung des Begriffs σήμερον ist modern.

David der Autor des Psalms war, oder nicht, darauf kommt nichts an; der 95ste Psalm knüpft nicht, wie der 2te und 110te, an eine spezielle, dem David gegebene Verheißung an, sondern enthält eben nur jene allgemeine Erwartung weiterer Heilsrufe Gottes, die, wenn Israel durch Josua zu seiner absoluten Ruhe und Befriedigung bereits geführt war, nicht mehr wären möglich gewesen. Nur das mußte urgirt werden, daß die Psalmstelle „so lange Zeit nachher" (nämlich nach Moses und Josua) geschrieben sey; nicht in ihrem Alter, sondern in ihrer Jugend lag ihre Beweiskraft. Im a. T. hat der Psalm gar keine Ueberschrift, die LXX, die in den Händen der Leser des Hebräerbriefes war, theilt ihn dem David zu, und dieser Grad von Jugend war für den Beweis, den der Autor führen will, genügend, daher er sich unbedenklich an die Aussage der LXX anschließen konnte. Kritische Untersuchungen über die Aechtheit oder Unächtheit der Ueberschrift, die der Psalm in der LXX trägt, wären hier wahrlich nicht am Platze gewesen, so wenig, wie in der Rede des Stephanus Apgsch. 7, 14 eine Untersuchung über die Richtigkeit der Zahl 75! Nur das wollen wir nicht unbeachtet lassen, daß unser Autor, indem er bloß *ἐν Δαυὶδ* („im David" = im Buch des David, den Psalmen), nicht aber *διὰ τοῦ στόματος Δαυὶδ* schreibt, deutlich genug zeigt, daß er auf die bestimmte Person Davids hier auch gar keinen Werth gelegt wissen wolle.

Vers 8 folgt nun als Ergänzung des Beweises von V. 7, und somit als Erläuterung zu V. 7, noch der einfache und klare Gedanke: eine solche Hinweisung auf einen künftigen Gottesruf und *λόγος θεοῦ* wäre nicht möglich gewesen, wenn *Ἰησοῦς*, d. h. in diesem Contexte natürlich Josua) die Israeliten schon wahrhaft in die *κατάπαυσις* geführt hätte. Darin liegt nun aber das Ergo: Josua hat die Israeliten nicht wahrhaft in die *κατάπαυσις* geführt; jener irdische Besitz des Landes, das unter Josua nicht einmal vollständig erobert, unter den Richtern von heidnischen Königen gedrückt wurde, in Saul einen schlechten, in David einen kriegerisch-unruhigen, in Salomo einen von der Weisheit in Thorheit gefallenen König hatte, und nach Salomo's Tode ganz von dem ersten Höhenpunkte vorbildlicher Herrlichkeit herabsank, — jener irdische Besitz des Landes, wie er

durch Josua herbeigeführt wurde, war die wahre κατάπαυσις θεοῦ noch nicht. So hat der Verfasser also zu der in V. 6 liegenden Thesis: das alte Testament hatte gar keine wahre κατάπαυσις, und somit zu der Thesis V. 1—2: wir haben noch den Eingang in eine κατάπαυσις, und zwar in die wahre, zu erwarten, zurückgeführt.

Diese letzte Folgerung wird nun Vers 9 gezogen. Der Verfasser sagt aber hier nicht bloß, es sey noch eine κατάπαυσις, ein Zustand der Ruhe, zu erwarten, sondern er bezeichnet hier diese κατάπαυσις mit dem höheren Namen σαββατισμός (einem Worte, das sich nur noch im Plutarch de superstit. 3 wiederfindet) als eine Sabbathfeier. Und so führt er nun einen V. 4 angelegten Gedanken hier V. 9 aus, führt ihn aus erst nun, nachdem er V. 6—8 gezeigt, daß die κατάπαυσις, in die Josua die Israeliten geführt, keine wahre gewesen sey. Nun zeigt er dagegen, wie die Ruhe, in die das Volk Gottes künftig erst, also durch Christum, geführt werden solle, darum eine wahre sey, weil sie den Charakter einer sabbathlichen Ruhe trage, und somit wahrhaft jener Ruhe Gottes nach vollbrachtem Schöpfungswerk entspreche. Erst jetzt also, erst nach gehöriger Vorbereitung und Vermittelung, bringt der Autor den Gedanken, den die Ausleger fälschlich schon in den 3ten Vers hineinsuppliren wollten, wo doch kein Leser ihn hätte ahnen können.

Gott ruhte am siebenten Schöpfungstage, weil er sein Werk nicht bloß äußerlich vollendet hatte, sondern weil sein Werk auch innerlich und qualitativ ein vollendetes, vollkommenes war (V. 4). Die Menschen aber konnten selbst zu Mosis, ja zu Josua's Zeit trotz all ihrer Werkthätigkeit, Arbeit, Mühe und Anstrengung keine Ruhe erzielen (V. 3), weil eben ihre Arbeit und Thätigkeit eine innerlich unvollkommene, sündlich befleckte war. Erst in der Zukunft liegt die wahre Ruhe; diese muß der Ruhe Gottes analog, muß eine heilige, eine Sabbathruhe seyn; muß darin bestehen, daß die Menschheit ebenso und in derselben Weise wie Gott von ihren Werken ruhen kann, d. h. darin, daß sie ihr Werk innerlich vollendet hat, daß sie mit einem makellosen Resultate vor Gott treten kann.

Vers 10. Und dies Werk hat die Menschheit geleistet in der Person ihres Erlösers und Stellvertreters Jesu Christi.

Gewöhnlich zwar faßt man den Vers als ein allgemeines Urtheil („wer, quisquis, in seine Ruhe eingeht, der ruht von Werken") und nimmt an, der Aorist κατέπαυσεν stehe hier zur Abwechslung statt des praesens, oder (Bleek) der Aorist sey veranlaßt durch den zu ὥσπερ zu supplirenden Aorist. Allein mit all dieser Kunst gewinnt man überdies nichts als einen ziemlich tautologischen Gedanken. Uebersetzen wir die Worte grammatisch genau, wie sie lauten („denn der, welcher einging in seine Ruhe, der ruhte selbst ebenso von seinen Werken, wie Gott von den seinigen"), so ergiebt sich die herrlichste und überraschendste Parallele zu dem entsprechenden Gedankenglied im ersten Haupttheil unseres Hebräerbriefes, zu Kap. 2, 9. Im zweiten Abschnitt des ersten Haupttheiles waren die drei Gedankenglieder diese:

1) Die Menschheit ist zur Herrschaft über das All bestimmt.
(Aber:) 2) Die Menschheit ist noch nicht soweit erhöht.
(Aber:) 3) Jesus ist bereits erhöht.

Ganz dem analog (nur die formell-logische Verknüpfung der drei Glieder ist hier eine andere) heißt es in unserem zweiten Abschnitte des zweiten Haupttheiles:

1) Die Menschheit hat den Ruf empfangen, in ihre Ruhe einzugehen.
2) Durch Josua ist sie noch nicht eingeführt in die Ruhe; es ist noch eine Ruhe zu erwarten;
3) (und zwar eine sabbathliche; denn:) der Jesus, der in seine Ruhe eingegangen ist, ruht auf sabbathliche Weise, wie Gott.

Das Urtheil ist also ein spezielles; unter den Worten ὁ γὰρ εἰςελθών hat der Autor Jesum verstanden, und auch jeder unbefangene Leser mußte wegen des Aorist κατέπαυσεν den Vers ebenso verstehen. Daß der Autor den Namen Ἰησοῦς nicht ausdrücklich beifügt, hat in V. 8 seinen Grund, wo Ἰησοῦς eben erst zur Bezeichnung Josua's gebraucht war. Im deutlichsten Gegensatze zu dem Josua, welcher nicht das Volk zur κατάπαυσις zu bringen vermochte, redet der Autor V. 10 von „Demjenigen, der einging zu seiner Ruhe." (Αὐτοῦ geht nach Analogie von Kap. 3, 11 und 18 auf θεοῦ.)

Jesus hat seine Werke, ja die Werke der ganzen Menschheit vollendet innerlich, und darum auch zu einem äußerlichen Abschluß gebracht. Mit dem Sonntag der Auferstehung, wo er

nach beendeter Arbeit und Erniedrigung einging in die Erhöhung und Herrlichkeit, aus der Trennung des Leibes von der Seele und aus dem Scheol in das Leben verklärten Leibes, begann der zweite Gottessabbath, der Sabbath Gottes des Sohnes, sowie mit der künftigen Aufrichtung eines neuen Himmels und einer neuen Erde der Sabbath Gottes des heiligen Geistes beginnen wird. Daß also die Christenheit bei der Erfüllung des ewig gültigen Gebotes, nach je sechs Tagen der irdischen Berufsthätigkeit je einen Tag der Feier vom irdischen Beruf und der geweihten Sabbaththätigkeit des himmlischen Berufes zu widmen, die je sieben Tage nicht von dem Schöpfungssabbath Gottes des Vaters, sondern vom Erlösungssabbath Gottes des Sohnes an rechnet, hat in unserer Stelle den Grund seiner Berechtigung.

Vers 11. Die Menschheit ist noch nicht zur Ruhe eingegangen; Jesus aber ist zur wahren sabbathlichen Ruhe eingegangen; was anderes ist also noch übrig, als daß auch wir durch ihn uns zu diesem σαββατισμός einführen lassen. Diese Mahnung folgt V. 11: σπουδάσωμεν οὖν εἰςελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν, und zwar mit der beigefügten Warnung, daß es uns nicht ergehe, wie jenen mosaischen Zeitgenossen, welche dadurch, daß sie den damaligen Gnadenruf in ἀπείθεια und ἀπιστία überhörten, hernach als warnendes Exempel vom Psalmisten für uns hingestellt wurden. Hüten wir uns also, sagt der Autor, daß wir nicht auch den zweiten herrlicheren und kräftigeren Gnadenruf verscherzen, auf daß nicht auch wir wiederum für Andere ein trauriges Warnungsbeispiel werden. Ὑπόδειγμα ein später griechisches Wort statt des attischen παράδειγμα. Ἐν ὑποδείγματι „als ein Beispiel;" proleptischer Gebrauch des ἐν, „daß wir nicht dahin gerathen (dazustehen) als ein Beispiel."

Vers 12. Die Warnung wird aber noch geschärft durch die Erinnerung daran, daß bei uns jene Entschuldigung wegfällt, welche (nach V. 2) bei den mosaischen Zeitgenossen noch eine Stelle fand. Dort lag der Grund der ἀπιστία nicht bloß in dem argen Willen der Menschen, sondern wirklich auch zum Theil in der objektiven Unkräftigkeit jenes durch Moses gebrachten λόγος τῆς ἀκοῆς, des Gesetzes, das keine Glaubenszuversicht und Freudigkeit und Lust und Liebe zu wecken, und die Herzen

nicht zu öffnen vermochte. Bei uns dagegen fällt diese mildernde Entschuldigung hinweg; bei uns fehlt von Seiten des Wortes Gottes nichts; denn das Wort Gottes ist lebendig, kräftig, eindringend in die Seele; wenn wir dem Unglauben verfallen, so liegt die Schuld allein an uns selbst.

Mit dem λόγος τοῦ θεοῦ ist dem Contexte nach also offenbar das Wort der neutestamentlichen Offenbarung gemeint. Nur meine man nicht, daß in dem Genitiv τοῦ θεοῦ der Gegensatz gegen den λόγος τῆς ἀκοῆς V. 2 ausgedrückt wäre. Der Genitiv τοῦ θεοῦ bildet vielmehr bloß den Gegensatz gegen die 1. Person Pluralis σπουδάσωμεν. „Seyen wir eifrig, daß wir in jene Ruhe eingehen; denn von Seiten Gottes mangelt nichts mehr, Gottes Wort ist kräftig.“ Lediglich aus dem Context ergiebt sich als eine sich von selbst verstehende Sache, daß hier von dem Worte Gottes, das wir gehört haben, und nicht vom Gesetze Mosis, die Rede ist.

Und so bildet V. 12 allerdings einen ergänzenden Gegensatz zu V. 2 der Sache nach (nur nicht der formell-logischen Verbindung nach). Dieser tiefe und feine Zusammenhang ist aber bisher von allen Auslegern übersehen worden. Ein Theil derselben (viele Kirchenväter, Clericus, Bertholdt) wollten ὁ λόγος im johanneischen Sinne von dem Sohne Gottes als präexistirenden verstehen, und nun in V. 12 eine Erläuterung finden, warum man sich zu fürchten habe – darum, weil Christus, der als der präexistirende Logos die Israeliten gestraft habe, so streng sey; eine Erklärung, die den Sprachgebrauch des Hebräerbriefes gegen sich hat (vgl. 1, 6, wo Christus als präexistirender vielmehr mit dem Ausdrucke ὁ πρωτότοκος bezeichnet wird). Ein anderer Theil der Exegeten (von der Reformation an fast Alle) verstehen unter dem λόγος τοῦ θεοῦ das Wort Gottes von Seiten seiner Strafdrohungen*), und finden den Gedanken, man müsse darum sich hüten, ein ὑπόδειγμα zu werden, weil Gottes drohende Weissagungen so sicher und gewaltig in Erfüllung gingen. Allein dann sollte man eher V. 12 die Worte zu finden

*) Nur Grotius sagt: Convenit hoc omni verbo Dei, sed praecipue Evangelio, doch ohne darauf hin den Zusammenhang mit V. 11 näher zu erläutern.

erwarten: „Denn tödtend ist das Wort Gottes und verwundend wie ein Schwert." Statt dessen lesen wir von der Lebendigkeit und eindringlichen, bis in's innerste Mark und Bein, bis in Seele und Geist eindringenden Schärfe desselben. Diese Prädicate bilden sichtlich einen Gegensatz zu den Worten V. 2: μὴ συγκεκερασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασι.

Die Prädicate selbst erklären sich nun bei unserer Auffassung ohne große Schwierigkeit. Lebendig ist das Wort Gottes (mit dem wir es im n. Test. zu thun haben), das Offenbarungswort des Evangeliums in Christo, vor allem im Gegensatz zum starren todten Gesetz, vgl. Gal. 3, 21. Das Gesetz ist eine todte Fixirung der Forderungen Gottes an uns; wie es dasteht, so steht es da. Das Evangelium ist nichts als eine Verleiblichung der lebendigen Liebe selber in lebendigen, das Herz unmittelbar ergreifenden Worten. Das Gesetz tödtet, weil es selber todter Buchstabe ist, weil es fordert, ohne Kraft zu geben; das Evangelium ist selber ein lebendiges Liebeswehen und darum macht es lebendig, darum bewirkt es, was es soll, es ist ἐνεργής.

Die Art seines Wirkens wird nun näher beschrieben als eine innerste Durchdringung des innersten Menschen, als ein ächtes συγκεράννυμι (vgl. V. 2). Es ist schärfer als jegliches zweischneidige Schwert (δίστομος, was zwei Mündungen hat, dann, was zwei vordere Seiten, keine Rückseite, hat, also vom Schwert gebraucht: zweischneidig, vgl. Offenb. 1, 16; 2, 12; LXX Jes. 11, 4 u. a.). Nicht die tödtliche Wirkung, sondern die eindringende Schärfe soll hervorgehoben werden. Dies stellt sich noch deutlicher heraus durch das folgende Glied διϊκνούμενος κλ. „Es (das Wort Gottes) dringt hindurch bis zur Zerschneidung der Seele und des Geistes, der Gelenke und des Markes." Die erste Frage, die sich hier aufthut, ist die, ob hier bildlich geredet werde oder nicht; d. h. ob in das, was hier vom λόγος τ. θ. ausgesagt wird, sich Züge einmischen, in welchen eigentlich das Bild des Schwertes sich fortsetzt (sodaß man logisch zu ergänzen hätte: es dringt ein, wie ein Schwert, welches eindringt bis zur Zerschneidung von Seele und Geist, Gelenken und Mark), oder ob hier eine eigentliche, wirkliche Wirkung des Wortes Gottes als solchen beschrieben

und gesagt werden solle: das Wort Gottes schneide ein in Seele und Geist, in Mark und Bein (wo dann nur der letztere Ausdruck für sich allein als ein metonymischer oder besser als ein sprüchwörtlicher zu fassen wäre). Nun scheint von vornherein der Umstand gegen die letztere und für die erstere Auffassung zu entscheiden, daß nach der letzteren Auffassung der Autor auf unschöne Weise von der eigentlichen und bestimmten Aussage, daß das Wort Gottes Seele und Geist durchdringe, zu der vagen und sprüchwörtlichen, daß es Mark und Bein durchdringe, übergehen würde. Aber auch bei der ersteren Auffassung ergiebt sich eine nicht unerhebliche Schwierigkeit. Nämlich: kann denn überhaupt das Bild eines scharfen Schwertes dargestellt werden in den Worten: das Schwert dringe durch bis zur Zerschneidung von Seele und Geist? Die Schwerter haben es doch mit den Leibern zu thun, nicht mit den Seelen und Geistern! Höchstens in dem Sinne ließe sich der Ausdruck etwa verstehen, daß die „Trennung von Seele und Geist" etwa wie die Trennung des Leibes von der Seele eine bloße Bezeichnung des leiblichen Tödtens wäre. Dabei müßte man dann entweder annehmen, daß zu ergänzen wäre „bis zur Trennung der Seele und des Geistes vom Leibe" (wo aber der Parallelismus mit dem folgenden Gliede ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν zerrissen würde, und wo man ferner auch nicht einsähe, warum der Autor neben der Seele überhaupt noch den Geist zu nennen nöthig hatte, und warum er nicht lieber einfach schrieb: ψυχῆς τε καὶ σώματος). Oder man müßte sich mit Olshausen zu der Annahme verstehen, daß der Autor sich beim leiblichen Tode die Vollziehung einer Trichotomie, die Losreißung der Seele vom Geist ebenso wie vom Leib, gedacht habe.

Dies führt uns jedoch auf eine zweite Frage, deren Entscheidung unerläßlich ist, bevor wir zu jener ersten zurückzukehren wagen dürfen. Es fragt sich nämlich: sind durch τε καί jedesmal zwei von Natur eng mit einander verknüpfte oder verwachsene Dinge verbunden, zwischen denen das Schwert (oder das Wort Gottes als ein Schwert) durchgehen, die es von einander trennen soll? Sodaß die Seele als an den Geist, der ἁρμός an den μυελός angewachsen gedacht würde, etwa wie die Rinde an das Holz, und das Schwert zwischen beiden durch-

schnitte, etwa wie ein Messer die Rinde vom Holz abschneidet. Oder: sind durch τε καί jedesmal zwei überhaupt schon tiefliegende Dinge verbunden, von denen dann je das zweite noch tiefer liegt, wie das erste, sodaß das Schwert (oder das göttliche Wort als ein Schwert) erstlich überhaupt bis zu ihnen eindringt und dann überdies durch das je erstere hindurch noch bis in das je zweite eindringt? Sodaß der Geist zur Seele etwa in einem Verhältnisse gedacht würde, wie der innerste Kern einer Frucht zu dem Kernhaus, und das Schwert wie ein Messer, welches bis in das Kernhaus hinein, ja bis in den innersten Kern selber schneidet. — Das Wort μερισμός entscheidet durchaus nicht für die erstere Auffassung; es ist von einer Trennung sowohl der Seele als des Geistes, sowohl der ἁρμοί als der μυελοί, nicht aber von einer Trennung der Seele vom Geist, der ἁρμοί von den μυελοῖς die Rede. Gerade dies τε καί spricht vielmehr für die zweite Auffassung.

Doch eine sichere Entscheidung ergiebt sich erst aus einer näheren Betrachtung der beiden Paare von Dingen selbst. Hat der Autor an eine Trennung der Seele vom Geist überhaupt denken können? Man beruft sich auf die biblische Trichotomie von Leib, Seele und Geist, welche uns 1 Theſſ. 5, 23 begegne. Eine Trichotomie ist dort allerdings vorhanden; ob dieselbe aber als eine so mechanische Zusammensetzung des Menschen aus drei Stücken oder Substanzen gedacht worden sey; ob dabei die Möglichkeit angenommen worden sey, daß die Seele und der Geist aus einander geschnitten werden könnten, sodaß jedes für sich fortbestände, das ist noch sehr die Frage! Allerdings unterscheidet die heilige Schrift die Seele vom Leibe, und den Geist vom Leibe, und auch die Seele vom Geiste. Aber nicht einmal den Leib denkt sie sich äußerlich trennbar von der Seele. Der gegenwärtige Leib ist ein σῶμα ψυχικόν (1 Cor. 15, 44) und das ψυχικὸν εἶναι gehört zu seinem Wesen. Von der Seele getrennt, ist er überhaupt nicht mehr „Leib," sondern „Leichnam;" jedes Atom in ihm ist ein qualitativ anderes, sobald die Seele von ihm getrennt ist; der Leib ist ein durch und durch beseelter, belebter, lebendig sich verhaltender, aktiver Stoff; der Leichnam ist eine lediglich den chemischen Gesetzen unterworfene Materie. Wie nun schon ein von der Seele getrennter „Leib"

ein Unding ist, so läßt sich noch viel weniger eine vom Geiste getrennte Seele denken. Dieselbe ψυχή, die durch ihr Scheiden vom Leib diesen in einen Leichnam verwandelt hat, heißt als solche auch πνεῦμα (Luk. 24, 37), ein deutliches Zeichen, daß Seele und Geist noch viel mehr identisch sind, als Seele und Leib. Wenn nun dennoch 1 Thess. 5, 23 und Hebr. 4, 12 Seele und Geist unterschieden werden, wie haben wir uns dies zu erklären? Seele ist Bezeichnung jenes natürlich gegebenen Lebenscentrums der Individualität, wie es durch die natürliche Zeugung entstanden ist, wie es von Natur, als unfreies, unter den Natureinfluß gebundenes, bestimmte Qualitäten und Anlagen mitbringt. Ein solches psychisches Lebenscentrum hat auch das Thier. Aber das des Menschen ist seinem Wesen nach unsterblich; die hauptsächlichste seiner mitgebrachten Anlagen ist die des Selbstbewußtseyns im höheren Sinne, und somit des Gottesbewußtseyns; so hat es die innere Nöthigung, sich auf der natürlich gegebenen Basis der Individualität zu entwickeln zu einer sich selbst bestimmenden Persönlichkeit, sich mit einem unendlichen Inhalte zu erfüllen. Und so trägt das nämliche Lebenscentrum als selbstbewußtes den Namen πνεῦμα. Das πνεῦμα ist ψυχή seiner natürlichen basischen Anlage nach; die ψυχή ist πνεῦμα ihrer persönlichen Entwickelung nach. Hieraus erklärt sich denn auch die Stelle 1 Thess. 5, 23 vollständig. Untadelig bewahrt werden soll der ganze Mensch, Geist, Seele und Leib. Das Untadelig-Behaltenwerden der Seele kann von dem des Geistes allerdings unterschieden werden, ohne daß daraus gefolgert zu werden braucht, die Seele sey eine vom Geiste trennbare zweite Substanz. Untadelig behalten wird der Leib, wenn er behütet wird vor Krankheit und vor lasterhafter Befleckung, die Seele, wenn sie behütet wird vor Irrsinn (Seelenstörung, Wahnsinn) und Verunreinigung durch ungebändigte Naturtriebe und Affekte, der Geist, wenn er bewahrt wird vor Irrthum und Sünde.

Von einer Trennung der Seele vom Geiste kann daher keine Rede seyn (und somit fällt schon hiermit die Möglichkeit weg, den μερισμὸς ψυχῆς τε καὶ πνεύματος in das Bild des Schwertes aufzunehmen). Dagegen ergiebt sich ein trefflicher Sinn, wenn wir die Seele als ein tief innerlich im Menschen

Liegendes, den Geist als ein noch tiefer Liegendes, und das Wort Gottes als ein in die Seele und von da noch tiefer, selbst in den Geist Eindringendes fassen. Denn die erste und oberflächlichere Wirkung des Evangeliums ist die, daß es das Gemüth, den Complex der natürlich gegebenen Empfindungen, mannichfach anregt und bewegt, daß es unwillkührlich rührt, ergreift, spannt, fesselt, beunruhigt. Diese anregende, anfassende Wirkung auf die ψυχή übt es in weiteren Kreisen, auch bei Unerweckten, übt es in den National- und Massen-Kirchen auf die Nationen und Massen, senkt sich ein in die Herzen als ein noch schlummerndes Saatkorn, läßt den Menschen, wenn er sich auch noch gar nicht mit Freiheit für das Evangelium und dessen Annehmen und Anhören entschieden hat, doch nicht los, sondern arbeitet im Bereich der Seele, ruft seltsame unerklärliche Unruhe hervor, tröstet wiederum wie ein milder Balsam; bei allem dem ist es eben nur die ψυχή, die seine ἐνέργεια erfahren hat. Dann aber dringt es noch tiefer ein, wirkt nicht bloß im Bereiche der unwillkührlichen Seelenthätigkeiten, wo ihm kein bewußter Widerstand entgegengesetzt wird, sondern schneidet hinein in das wache bewußte Leben der Gedanken, geht von den ἐνθυμήσεις über in die ἔννοιαι, erobert sich in dem Bereich des bewußten Wollens und gewollten Denkens seine Stelle, und führt mit dem alten Adam seinen Proceß im hellen Tageslichte, bis es den Menschen zur letzten Entscheidung für oder wider das Heil genöthiget hat.

Das zweite Glied ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν dient dieser Erklärung zur vollsten Bestätigung. Die ἁρμοί sind so wenig an die μυελοί hingewachsen, als die Seele an den Geist. Μυελός ist das Mark, μυελοί die Markstücke in den Röhrenknochen. Ἁρμός, ursprünglich Fuge, kann in der Bedeutung von Glied oder auch in der von Gelenk genommen werden. Das Mark ist weder neben die Glieder noch neben die Gelenke hingewachsen, sondern es bildet den innersten Kern der Glieder; und wollen wir vorläufig bei der Bedeutung Glied stehen bleiben, so werden hier wieder zwei Dinge genannt, die sich concentrisch zu einander verhalten. Nicht davon, daß das Mark und das Glied auseinandergeschnitten werden solle, wird die Rede seyn, sondern von einem schneidenden Etwas, das nicht bloß in die Glieder über-

haupt, sondern bis durch die Knochen hindurch, bis in's innerste Mark schneidet. Oder wenn wir die Bedeutung Gelenk vorziehen, so ist von einem schneidenden Etwas die Rede, welches nicht bloß, wie ein gewöhnliches Schwert, an der Stelle des knorpligen weicheren Gelenkes durch und durch zu dringen und auf diese Weise z. B. etwa den Unterarm vom Oberarm an der Stelle des Ellbogens zu trennen vermag, sondern welches auch da, wo Markröhren liegen, durch und durch zu hauen vermag.

Aber welches ist dies schneidende Etwas? Der μερισμὸς ψυχῆς τε καὶ πνεύματος mußte, wie wir sahen, im eigentlichen Sinne gefaßt und auf den λόγος τ. θ. — nicht in bildlichem Sinn auf das Schwert bezogen werden. Kann denn nun der μερισμὸς ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, der mit dem vorigen grammatisch in einen einzigen μερισμός zusammengefaßt ist, auf etwas anderes als den λόγος τ. θ. bezogen werden? Und doch kann vom Worte Gottes nicht wohl gesagt werden, es schneide in die Glieder, ja bis in's Mark hinein! — Wir kehren hier also wieder zur ersten Frage zurück, die wir früher unentschieden gelassen hatten. — Ich glaube nicht, daß wir berechtigt seyen, den Autor eines geschmacklosen Zurückfallens aus der Sache in's Bild zu beschuldigen; sondern unsere fraglichen Worte scheinen sich nur sehr einfach aus einer rhetorischen Ineinanderschiebung zweier logisch zu trennenden Gedanken zu erklären, dergleichen Ineinanderschiebungen wir schon 2, 18; 3, 3 beobachtet haben. Logisch genau wäre der Gedanke dieser: „Das Wort Gottes ist noch schärfer als ein Schwert; denn ein Schwert haut in der Regel nur in's (weiche, wenig Widerstand leistende) Fleisch; das Wort Gottes aber schneidet nicht nur in die (passive) Seele, sondern bis in den (freien, bewußten) Geist hinein; es gleicht also einem Schwerte, welches nicht bloß in die Glieder überhaupt, sondern bis (durch die Knochen) in das Mark eindringt." Diese Gedankenkette faßt der Autor nun kurz so zusammen: „Das Wort Gottes ist schärfer, als jedes zweischneidige Schwert, indem es eindringt bis zur Zerschneidung ebensowohl des Geistes als der Seele" (mithin einem Schwerte gleicht, das eindringt bis zur Zerschneidung), „ebensowohl des Markes als der Glieder."

Κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας, hierin liegt eigentlich die Erklärung dessen, was mit dem μερισμὸς ψυχῆς τε

καὶ πνεύματος gemeint war. Ἐνθυμήσεις sind die natürlichen Begierden und Affekten (nicht die bösen allein), welche im natürlichen Menschen unwillkührlich und ungestört ihr Spiel haben. Das Wort des Evangeliums fällt in sie hinein wie ein Gährungsferment, als ein λόγος κριτικός, d. h. nicht als ein κριτής, ein Richter, sondern als ein sich kritisch, scheidend verhaltendes. Es bringt im Bereich der mehr unbewußten und schlummernden Triebe und Affekten eine στάσις, eine unvermeidliche Unruhe, Bewegung und Sichtung hervor; der Mensch fühlt sich nicht mehr wohl, nicht mehr harmlos, bei Trieben, denen er zuvor mit ungestörter Lust sich hingab; er fühlt sich nicht mehr wahrhaft befriedigt durch Genüsse und Freuden, die früher das höchste Ideal seines Strebens waren. Aber nicht bloß gegen diese ἐνθυμήσεις, auch gegen die ἔννοιαι (1 Petr. 1, 12), die Gesinnung, die Maximen und Grundsätze, die auf dem Boden des natürlichen Menschen in Folge freibewußter persönlicher Selbstbestimmung sich gebildet haben, verhält das Wort des Evangeliums sich als ein sichtendes, strafend und beruhigend, erweckend und tröstend. Die Kraft dazu hat es dadurch, daß es als das Wort von jener Gnade, in deren höchstem Erweise doch die volle Heiligkeit Gottes unversehrt gewahrt blieb, auch im Herzen des Menschen zugleich in Ein und demselben Akte die Sünde vergiebt und dieselbe Sünde richtet. Am Kreuze Christi ist ja die Schuld versöhnt, und die Sünde, die Christum an's Kreuz brachte, dennoch zugleich gerichtet und als ein Gegenstand des Abscheus hingestellt für Alle, die den Versöhner ihrer Schuld lieb haben. So hat dies Wort des Wunders, dies Wunder aller Worte, die Kraft, zu trösten, ohne zum Leichtsinn zu verlocken, zu erschüttern, ohne in Verzweiflung zu stürzen. So lockt es, indem es straft; so sichtet es, indem es lockt; der Mensch kann nicht los von ihm, wenn er es einmal gehört hat; seine Milde läßt es ihn nicht von sich werfen; und wie er es festhält, kommt er auch von seinem sichtenden Ernste nicht los. Es hat mit Einem Worte — Widerhaken. Das Gesetz Mosis straft die geschehene Handlung; das Wort des Evangeliums wirkt auf die Quelle, auf das Gemüth, auf die καρδία; es richtet vor geschehener That, nicht nachher; es ist lebendig; sein Richten ist ein Bessern von innen heraus, ein Heiligen.

Vers 13. Wenn dem Worte Gottes hier ein Sehen zugeschrieben wird („nichts ist verborgen vor seinen Augen"), so ist dies jene bekannte tropische Anwendung des „Sehens", welche in Bezug auf jeden leuchtenden Körper gemacht zu werden pflegt, und nöthigt keineswegs, zu jener unstatthaften Erklärung des λόγος τ. θ. von einer Person zurückzukehren. Wir sagen ja auch: „die Sonne blickt uns an, vor der Sonne liegt alles offen, es kommt alles vor die Sonne; der Stern, das Licht schaut in die Nacht herein," ohne damit Sonne, Licht und Sterne als persönliche Wesen darstellen zu wollen. So heißt es hier: „vor dem Worte des Evangeliums liegt alles offen da," einfach, weil dies Wort auf alle Dinge und auf die verborgensten Regungen des Herzens sein Licht wirft und dieselben beleuchtet.

Τραχηλίζω, den Hals biegen, soll nach der Ansicht der Neueren (seit Perizonius) die Bedeutung erhalten haben: „an den Pranger stellen" (weil nämlich den am Pranger Ausgestellten der Hals niederwärts gebogen worden sey), und daraus soll die Bedeutung: offen legen, sich erklären. Dieser abgeschmackten Erklärung bedarf es jedoch nicht. Schon alte griechische Scholiasten erklären richtig: τραχηλίζω, Jemandem den Hals rückwärts biegen und dadurch die Kehle bloßlegen, dann allgemein: bloßlegen.

Αὐτοῦ bezieht sich natürlich auf λόγος zurück, nicht auf θεοῦ, wodurch ja der Gedanke gänzlich zerrissen würde. Ebenso wenig kann es vorwärts auf πρὸς ὅν weisen (im Sinne von ἐκείνου), sodaß wir zu übersetzen hätten: „alles liegt offen vor den Augen desjenigen, mit dem wir es zu thun haben," und als ob nun dieser „derjenige" von dem V. 12 genannten λόγος τ. θ. als ein anderer unterschieden werden sollte! Vielmehr versteht sich ganz von selbst, daß die beiden Genitive αὐτοῦ sich rückwärts auf ὁ λόγος τοῦ θεοῦ beziehen.

Der Relativsatz πρὸς ὅν ἡμῖν ὁ λόγος hängt also ab von einem bereits in sich bestimmten αὐτοῦ, und dient nicht erst dazu, diesem αὐτοῦ eine Bestimmtheit zu geben, sondern nur eine anderweitige neue Notiz nachzubringen. Daß λόγος hier nicht wieder Bezeichnung des Wortes Gottes ist, sondern in anderer Bedeutung als V. 12 steht, versteht sich ebenfalls von selbst. Luther, Schulz, Vater u. a. faßten es in der Bedeutung „Rede", πρός in der Bedeutung: „in Beziehung worauf,"

und den ganzen Satz analog den Worten Kap. 5, 11: περὶ ου (πολὺς) ἡμῖν ὁ λόγος. Sie übersetzten also: „vor den Augen des Wortes, von dem wir reden." Allein dieser Zusatz wäre ein völlig gedankenleerer, überflüssiger, unnützer. Andere suchten deshalb einen gewichtigeren Sinn in den Worten zu finden. Nach dem Vorgange der Peschito gaben Chrys., Theophyl., Theodoret, Schmid, Michaelis dem Worte λόγος die Bedeutung „Rechenschaft," die es in der Redensart λόγον ἀποδιδόναι (z. B. 13, 17) hat, und übersetzten: „vor dem wir Rechenschaft abzulegen haben." Dieser Sinn paßt aber nicht einmal zur richtigen Erklärung von ὁ λόγος τ. θ.; noch zur richtigen Erklärung des ganzen 12ten Verses, wo ja nicht von den richterlichen Drohworten Gottes die Rede ist. Ueberdies dürfte sich dieser Sinn auch nicht einmal sprachlich rechtfertigen lassen, da das bloße λόγος ἐστί nicht wohl für λόγος ἀποδοτέος ἐστί stehen kann. Weit besser nimmt man λόγος mit Calvin, Kuinoel und de Wette in der ganz allgemeinen Bedeutung res, negotium, und übersetzt: „mit dem wir es zu thun haben." Diese Erklärung empfiehlt sich aber doppelt, wenn wir Recht gehabt haben, in V. 12 einen materiellen Gegensatz gegen Vers 2 zu finden, nämlich den Gegensatz zwischen dem λόγος τῆς ἀκοῆς, welcher zu den mosaischen Zeitgenossen geredet wurde und ihnen nichts nützen konnte, und dem λόγος τοῦ θεοῦ V. 12, welcher lebendig und kräftig ist, und worunter dem Contexte nach das neutestamentliche Gotteswort in Christo zu verstehen war. Wir haben eben zu V. 12 bemerkt, daß jener Gegensatz in den Worten ὁ λόγος τοῦ θεοῦ auf keinerlei Weise ausgedrückt liege (indem der Genitiv θεοῦ auf einen ganz anderen Gegensatz bezogen werden müsse); jetzt sehen wir, daß der Autor jenen wichtigen Gegensatz keineswegs ohne Ausdruck und Bezeichnung gelassen hat. Mit absichtlichem Nachdrucke stellt er ganz ans Ende noch den durch diese Stellung centnerschweren Relativsatz: πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος, „mit dem wir es zu thun haben," worin auf ἡμῖν der Nachdruck gelegt werden muß. (In der deutschen Uebersetzung muß, da αὐτοῦ nicht mit dem Genitiv „desjenigen," sondern nur mit dem pron. possess. übersetzt werden darf, von diesem aber nach deutschen Sprachgesetzen kein Relativum abhängen kann, — im Deutschen muß dieser Rela-

tivsatz, auch schon um den ihm anhaftenden Nachdruck dem deutschen Sprachgeiste gemäß auszudrücken, sogleich zum Subjekte des Satzes, V. 12, hinaufgenommen werden.)

Vers 14—16. In den letzten Versen war die merkwürdige Vergleichung zwischen dem todten äußerlichen Gesetzeswort Mosis, das den Israeliten nicht die ἀπείθεια zu benehmen, sie mithin nicht zur wahren κατάπαυσις zu führen vermochte, und dem lebendigen, ins innerste Mark dringenden Worte des neuen Bundes zum Abschlusse gebracht. Daraus ergiebt sich nun die unmittelbare Folgerung, daß wir „also" (οὖν) in Christo nicht bloß einen zweiten Moses, daß wir in ihm mehr als einen Gesetzgeber, daß wir in ihm, der für uns und uns voran in die ewige Sabbathruhe des himmlischen Allerheiligsten gegangen ist, einen Hohenpriester besitzen.

Dieser Abschluß des zweiten Abschnittes des zweiten Theiles ist, wie wir schon zu Kap. 2, 17 bemerkt haben, vollkommen parallel dem Abschluß des zweiten Abschnittes des ersten Theiles. Im ersten Theile war gezeigt, der Sohn steht über den Engeln a) seiner Person nach, weil in ihm der ewige πρωτότοκος Mensch geworden, b) seinem Werke nach, weil in ihm als dem Erstling die Menschheit erhöht ist zur Herrschaft über das All und über alle Himmel, und c) dies ist geschehen dadurch, daß Christus mit seiner Stellung als Gottesbote (ἀπόστολος) τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους die Stellung als hoherpriesterlicher Vertreter (ἀρχιερεύς) der Menschen τὰ πρὸς τὸν θεόν verband. Im zweiten Theile ist nun gezeigt worden, der Sohn stehe über Moses a) seiner Person nach als der υἱός des vollkommnen οἶκος über dem θεράπων im vorbildlichen οἶκος, b) seinem Werke nach, weil erst er der Menschheit den Weg zur wahren, sabbathlichen κατάπαυσις gebahnt hat, in die er voranging, und daraus folgt nun c) daß er mit der Stellung eines zweiten Moses, eines von Gott bevollmächtigten Heerführers aus der Gefangenschaft, die Stellung eines Hohenpriesters verband. Erst nun, nachdem der Autor von diesen zwei Endpunkten aus auf den Begriff des ἀρχιερεύς geführt ist, setzt er auf die beiden ersten Theile als die Widerlager oder Pfeiler seines Gewölbes den dritten Theil, Kap. 5—7, als den Schlußstein desselben.

Es ergiebt sich aus dem Gesagten von selbst, daß die Partikel οὖν V. 14 in ihrer gewöhnlichen folgernden Bedeutung steht, und V. 14—16 an V. 10—13 aufs Engste anknüpft. Am weitesten von dem richtigen Verständnisse verirren sich diejenigen, welche (wie Tholuck und Bleek) meinen, der Autor habe Kap. 3, 1 sein eigentliches Thema verlassen, sich in einen Nebenexcurs, der eigentlich nicht zur Sache gehörte, gleichsam verirrt, und springe nun V. 14 von dieser Digression plötzlich auf den verlassenen eigentlichen Weg zurück, sodaß οὖν in wiederaufnehmender Bedeutung stehe und sich auf das Ende von Kap. 2 zurückbeziehe. („Da wir nun also, wie früher gesagt worden, einen Hohenpriester haben ꝛc.") Weit richtiger hat schon Calvin eingesehen, daß der Autor Christum erst mit den Engeln, dann (planmäßig) mit Moses verglichen habe, und nun zu einem dritten Punkt übergehen wolle; nur hat er nicht durchschaut, daß der Gedanke ἔχομεν ἀρχιερέα sich wirklich aus V. 10—13 als Folgerung ergiebt, und meinte daher οὖν in der Bedeutung atqui, „nunmehr ferner" nehmen zu müssen, die das Wort nie hat, und deren wir, wie gesagt, nicht bedürfen.

Alle die Epitheta, welche Christo V. 14—16 beigelegt werden, sind nun natürlich nicht zu dem Zweck aufgezählt, um die Unähnlichkeit zwischen Christus und den a. t. Hohenpriestern und die Inferiorität der letzteren ans Licht zu stellen; denn eine derartige Vergleichung Christi mit dem a. t. ἀρχιερεύς beginnt erst im folgenden dritten Haupttheile, und wird dort (Kap. 5, 1 ff.) durch die allgemeine Aufzählung der nothwendigen Attribute des Hohenpriesterthums (πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς κλ.) ausdrücklich vorbereitet und eingeleitet. Hier dagegen soll ja aus V. 10—13 einfach die Schlußfolgerung gezogen werden, daß Christo überhaupt die hohepriesterliche Berufsstellung (neben der eines zweiten Moses) zukomme. Alle Epitheta, welche ihm hier V. 14—16 beigelegt werden, haben also vielmehr den Zweck, die Aehnlichkeit Christi mit einem Hohenpriester darzustellen, d. h. mit anderen Worten, die Subsumtion Jesu unter den Hohenpriesterbegriff zu rechtfertigen. V. 14—16 gehören noch ganz und gar nicht zum dritten Theile, sondern noch eben so sehr zum zweiten, als die Stelle Kap. 2, 17—18 zum ersten gehört hat;

und Hugo von St. Cher hat, wenn er erst bei den Worten πᾶς γὰρ ἀρχιερεύς ein neues Kapitel anfing, weit richtiger und tiefer gesehen, als die Mehrzahl der neueren Exegeten.

Ἀρχιερέα μέγαν; ἀρχιερεύς heißt schon für sich „Hoherpriester," μέγας neben ἀρχιερεύς dient also nicht dazu, den Begriff des Hohenpriesters erst zu vervollständigen (wie wenn es neben dem bloßen ἱερεύς steht, wo dann ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας = הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל mit „der Hohepriester" zu übersetzen ist, wie z. B. Kap. 10, 21), sondern μέγας hat hier die selbständige Bedeutung eines Attributs. Nur folgt aus dem vorhin Gesagten, daß Christus hier nicht durch das Adjektivum μέγας als durch eine diff. specif. als der große Hohepriester den alttestamentlichen Hohenpriestern als den kleinen entgegengesetzt werden soll, sondern daß hier μέγας einfach die Stellung eines epitheton naturale einnimmt (ganz ähnlich wie Kap. 13, 20 in den Worten: τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν). Ebenso dienen die Worte διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, welche zunächst auf V. 11 zurückweisen (vgl. jedoch auch Kap. 7, 26; 9, 11), einfach dazu, eine That Christi aufzuweisen, worin er den Hohenpriestern analog erscheint, welche also den Autor berechtigt, ihn überhaupt ἀρχιερεύς zu nennen. Diese Worte διεληλυθότα κλ. enthalten somit noch eine nachträgliche Erläuterung der durch οὖν angedeuteten vis conclusionis. Eben weil Christus uns voran als der Erstling der Menschen durch die Himmel hindurchgegangen ist in die ewige wesentliche κατάπαυσις, uns dort Wohnung zu bereiten, eben darum und eben insofern war sein Thun nicht dem Thun Mosis, sondern vielmehr dem Geschäft jener Hohenpriester analog, welche ähnlicherweise in ein irdisches Allerheiligstes eingingen. (Daß Jesu Eingang auch wieder verschieden war von dem der a. t. Hohenpriester, liegt freilich auch schon mit in diesen Worten involvirt, wird aber hier nicht urgirt. Urgirt wird hier vielmehr nur der Unterschied zwischen Christus und Moses; urgirt wird nur, daß Christus dadurch, daß er zugleich auch ἀρχιερεύς ist, über Mosen hinausgeht.)

Ueber die οὐρανοί vgl. unsere Bemerkungen zu Kap. 1, 3. Die οὐρανοί im Plural, durch die Jesus bis zur δέξια θεοῦ hindurchgegangen ist, sind hier die verschiedenen Sphären der Creatur, der atmosphärische, der Planetenhimmel, der Himmel

der Fixsterne und Engel. Eingegangen ist er in die räumliche Stätte der absoluten, vollendeten, absolut ungestörten Offenbarung des Vaters.

Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, kurze Wiederholung jenes Kap. 2 entwickelten Gedankens, daß in der Person des menschgewordenen πρωτότοκος, der als Menschgewordener der υἱὸς τοῦ θεοῦ heißt, die Menschheit erhöht ist zur Rechten Gottes.

Weil wir also einen Hohenpriester und nicht bloß einen Moses redivivus in der Person dieses Jesus besitzen, weil er mithin soviel höher ist als Moses, so müssen wir „festhalten an dem (neutestamentlichen) Bekenntniß," dürfen dasselbe nicht etwa gegen das a. t. dahingeben und fahren lassen. Κρατεῖν, nicht „ergreifen," sondern „festhalten;" Gegentheil von παραῤῥεῖν 2, 1, παραπίπτειν 6, 6.

Vers 15 folgt nicht ein Argument oder Motiv für die Ermahnung κρατῶμεν; denn diese hat ihr Motiv bereits in den Worten ἔχοντες ἀρχιερέα; auch kann der Umstand, daß Christus mitfühlt mit unserer Schwachheit und gleich uns versucht worden ist, kein Motiv für jenes κρατῶμεν enthalten; denn dies Versuchtseyn ist ja nicht eine Eigenthümlichkeit des neutestamentlichen Hohenpriesters, nicht eine Prärogative des neuen Bundes, sondern eine Eigenschaft, die er mit den alttestamentlichen Hohenpriestern theilt. — Sondern V. 15 folgt eine Erläuterung zu dem Satze ἔχομεν ἀρχιερέα. Der Verfasser zeigt, daß Christo das Hauptrequisit, welches dazu gehörte, um überhaupt Hoherpriester heißen zu können, nicht fehlte. (Vers 15 ist also von einer Vergleichung Christi mit Aaron vollends gar keine Rede. Δυνάμενοι συμπαθῆσαι waren die a. t. Hohenpriester ebenfalls. Vgl. Kap. 5, 1: „Jeder Hohepriester tritt als ein aus den Menschen genommener für die Menschen ein in ihrem Verhältnisse zu Gott.")

Inwiefern aber Christus mitzuleiden vermocht habe mit unseren Schwachheiten, und was unter diesen Schwachheiten zu verstehen sey, erhellet am deutlichsten aus den folgenden Worten: πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. (Bei καθ' ὁμοιότητα ist das sich von selbst verstehende ἡμῶν ausgelassen, ähnlich wie Eph. 3, 18.) Wir müssen uns hier vor allem den Begriff des Versuchtwerdens klar zu machen suchen.

Versuchtwerden ist einerseits etwas anderes als Verführtwerden, andererseits aber auch etwas anderes als ein rein physisches Leiden. Wer verführt wird, der verhält sich nicht rein passiv, sondern sein eigner Wille stimmt mit ein in den Willen des Verführenden; wer versucht wird, der ist als solcher rein passiv. Wiederum aber ist das Versuchtwerden keine pur-physische Passivität; Kopfschmerz als solcher ist kein πειρασμός. Vielmehr müssen wir, um den Begriff des πειρασμός in seiner vollen Schärfe zu fassen, uns erinnern an die Gegensätze zwischen Natur und Geist, unwillkührliches psychisches Leben und freibewußtes Leben, Individualität und Persönlichkeit, angeborene Anlage und Bildung, natürliche Affekten und Temperamente und persönlichen Charakter, gegebene Stellung und Handlungsweise. Der Herr als wahrer Mensch hat ein wahrhaft menschliches psychisches Leben geführt, hat die Affekten der Freude und des Schmerzes, des Behagens und Mißbehagens, der Hoffnung und der Furcht und Angst empfunden wie wir. Er hat Sinn gehabt für harmlos ungestörtes Lebensglück, und ächt-menschliche Angst vor Leiden und Tod; kurz, er war im Gebiete des unwillkührlichen Seelenlebens passiv erregbar wie wir. Nun ist es aber eine sittliche Forderung an jeden Menschen, daß er sich von seinen natürlichen Affekten, die als solche ganz und gar nicht sündlich sind, nicht beherrschen lasse, sondern über sie herrsche. Am deutlichsten wird dies bei den Temperamenten. Daß Einer von Natur Sanguiniker ist, ist keine Sünde; wenn er aber durch sein Temperament sich zum Zorn hinreißen läßt, anstatt den Baum des Temperaments zu beschneiden, das ist Sünde. Ein Phlegmatiker zu seyn, ist nicht Sünde; sich aber durch sein Phlegma zur Trägheit hinreißen zu lassen, ist Sünde. Ein jedes Temperament involvirt also eigenthümliche Versuchungen. Aehnlich nun steht es mit den Affekten. Daß ich Freude habe an einem harmlosen ungestörten Leben, ist nicht Sünde; käme ich nun aber in eine Stellung, wo ich ein solches Lebensglück nur durch Verletzung einer Pflicht mir erwerben oder erhalten könnte, so ist es meine Pflicht, jenen an sich sündlosen Sinn, jenes unschuldige Sensorium zu unterdrücken, und mein Lebensglück der Pflicht zu opfern. Und insofern nun jener natürliche Affekt der Freude am Lebensglück sich fort und fort in

mir regt, so wird mir derselbe in einer solchen besonderen Lage zur Versuchung. Daß ein armer Mann seine Kinder lieb hat und nicht möchte verhungern lassen, ist ein an sich guter natürlicher Affekt; kommt er aber in eine Lage, wo er ganz ohne Gefahr der Entdeckung ein Geldstück entwenden könnte, so wird jener natürliche Affekt für ihn zur Versuchung.

Nun ist ganz klar, daß ein Mensch auf diese Weise sich in der Lage des Versuchtseyns befinden kann, ohne daß dabei irgendwie eine böse Lust in ihm stattzufinden braucht. Der arme Mann kann ein grundehrlicher christlicher Mann seyn; die objektive Versuchung ist da; es regt sich mit aller Lebhaftigkeit des natürlichen Affektes in ihm der Gedanke: „Wenn ich dies Geld nehmen dürfte, wie könnte ich den Hunger meiner Kinder stillen;" aber unmittelbar damit ist das Bewußtseyn seiner Pflicht lebendig, und nicht die leiseste Lust, das Geld zu nehmen, wird rege; er weiß von vornherein, daß er dies nicht darf; es ist eine abgemachte Sache für ihn, daß er kein Dieb sey. — So stand es mit Christi Versuchtseyn; er war versucht „in jeglicher Beziehung," in Freude und Schmerz, Angst und Hoffen, in den mannichfaltigsten Lagen, aber χωρὶς ἁμαρτίας; das Versuchtseyn war ein rein passives, rein objektives; sein ganzes Leben lang hat er in ununterbrochener Continuität auf die Lebensfreuden, für die auch er ein natürliches Sensorium hatte, verzichtet, weil er sie nur durch Anschluß an die fleischliche Messiashoffnung der Masse hätte gewinnen können, und ist treu geblieben trotz der immer sicherern Voraussicht, daß seine Treue und Verfolgung ihm Leiden und Tod zuziehen werde, wovor auch er eine natürliche Angst empfand. Jenes Sensorium und diese Angst waren es, die ihn versuchten — nicht sündliche Triebe, sondern lautere, unschuldige, zum Menschseyn wesentlich gehörige natürliche Affekten*).

Es versteht sich von selbst, daß man von diesem Versuchtseyn χωρὶς ἁμαρτίας jenes Versuchtwerden zu unterscheiden hat, wenn der sündliche, gefallene Mensch „von seiner eignen

*) Und so ist es Thorheit und Unverstand, wenn die Irvingianer das reale Versuchtseyn Christi nicht ohne die Annahme einer inneren bösen Lust halten zu können meinen.

Lust gereizet und gelocket wird" (d. h. das subjektive Hinzukommen einer sündlichen Begierde zu einer objektiven Lage, welche die Niederhaltung eines an sich guten natürlichen Affektes erheischt). Daß diese Art von Versuchtseyn bei dem Sündlosen stattgefunden habe, wird eben durch die Worte: *χωρὶς ἁμαρτίας* ausgeschlossen. Christus besaß, wie Olshausen richtig sagt, im Stande seiner Niedrigkeit zwar noch nicht das non posse peccare, wohl aber, wie Adam, das posse non peccare.

Vers 16 bringt den zweiten Abschnitt des zweiten Theiles, und somit diesen selbst, zu vollem und förmlichem Abschluß. Es ist aber hier nicht bloß die alte Ermahnung allgemeineren Inhalts: die Güter des neuen Bundes nicht zu verlieren aus falscher Anhänglichkeit an die Formen des alten Bundes; sondern hier gestaltet sich die Ermahnung ganz speziell so: an der Gnade festzuhalten, mit Freudigkeit dem Throne der Gnade zu nahen. — Bei diesem Throne der Gnade hat aber der Autor sicherlich nicht an die כַּפֹּרֶת gedacht (welche ja nur in Luthers Uebersetzung, nicht aber im Original noch in der LXX „Gnadenstuhl" heißt, sondern ein einfacher „Deckel" war); den Gedanken, am spezifisch christlichen Moment der Versöhnung in Christo festzuhalten, würde der Autor sicherlich nicht unter einer dem jüdischen Cultus angehörigen Form ausgedrückt haben. Sondern der Thron der Gnade ist einfach der Thron Gottes, aber eben Gottes als des in Christo versöhnten Vaters. Die Leser sollen Gott nicht nahen als einem Richter, sondern als einem um Christi willen gnädigen Vater.

Ἵνα λάβωμεν ἔλεον καὶ χάριν εὕρωμεν εἰς εὔκαιρον βοήθειαν, daß wir Erbarmen empfangen und Gnade finden zu einer rechtzeitigen Hülfe (als rechtzeitige Hülfe). *Εὔκαιρος,* opportunus, nicht = „wann es Noth thun wird," sondern einfacher Gegensatz zu einer *ἄκαιρος βοήθεια,* einer Hülfe, die zu spät kommt. *Εἰς* kann, sprachlich betrachtet, nicht den Zeitpunkt des *λαμβάνειν* und *εὑρίσκειν* einleiten, sondern nur den Zweck und das Resultat des *λαμβάνειν* und *εὑρίσκειν.* („Damit wir Erbarmen empfangen rc. zu einer rechtzeitigen Hülfe" = damit das Erbarmen, das wir empfangen, sich als eine noch zur rechten Zeit kommende Hülfe gestalte; d. i. dem Sinne nach

dann: damit wir, so lange es noch Zeit ist und uns noch etwas hilft, Erbarmen empfangen und Gnade finden.)

Diese abschließende Ermahnung, der Gnade sich zuzuwenden, bildet nun unmittelbar zugleich auch den Uebergang zum folgenden Theile. „Lasset uns hintreten zum Throne der Gnade," hat der Verfasser aufgefordert. Sofort folgt er selbst dieser Aufforderung, und tritt mit seinen Lesern hin vor den Gnadenthron, beginnt die Betrachtung des hohenpriesterlichen Berufes Christi.

Dritter Theil.

(Kap. 5 — 7.)

Christus und der Hohepriester.

Hugo von St. Cher hat auch hier wieder von einem äußerst richtigen Takte sich leiten lassen, indem er mit den Worten πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ein neues Kapitel begann. Auf den ersten oberflächlichen Blick könnte man versucht seyn, Kap. 5, 1 — 10 mit Kap. 4, 14—16 zusammenzunehmen, weil in beiden Stellen eine Vergleichung Christi mit dem a. t. Hohenpriester (und zwar eine Vergleichung beider von Seiten ihrer Aehnlichkeiten) sich findet. Allein wollten wir auch von der abschließenden Formel 4, 16 ganz absehen, so lehrt uns schon eine genauere Beobachtung des Inhalts, daß mit 5, 1 ein neuer Theil beginnt, der durch 4, 14 ff. (wie schon durch 2, 17 f.) nur vorbereitet und angekündigt worden war. Kap. 4, 14 war der Verfasser bereits auf den höchsten und letzten Gipfel der hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi zu reden gekommen; die Vergleichung mit Moses und Josua hatte ihn auf den hohenpriesterlichen Eingang Christi in die Sabbathruhe des himmlischen Allerheiligsten geführt. Kap. 5, 1 dagegen beginnt er nun, gleichsam von unten auf, die zum Begriff des Hohenpriesters gehörigen Requisite einzeln durchzugehen, und Punkt für Punkt zu prüfen, ob diese Requisite bei Jesus sich wiederfinden. (Ein jeder Hohepriester muß erstlich aus den Menschen genommen, V. 1 — 3, zweitens aber von Gott zu seinem Amte berufen seyn, V. 4. Wirklich war Christus V. 5 — 6

von Gott berufen, aber gleichwohl V. 7—9 wahrer Mensch.) Diese Aehnlichkeiten führen ihn aber von selbst auf die Unähnlichkeit zwischen Christus und Aaron, auf die Melchisedeksnatur des Hohenpriesterthums Jesu, welches neue Thema er V. 10 ankündigt, und nach einer längeren Paränese 5, 11—6, 20 alsdann Kap. 7 ausführt. Kap. 7 faßt er dann alle in Kap. 2 und Kap. 4 angelegten Fäden — namentlich die Unmittelbarkeit der Vereinigung Gottes mit der Menschheit in der Person Christi — wieder auf, und gelangt so endlich zu dem Kap. 4, 14 bereits kurz berührten und gleichsam nur angekündigten Gedanken (von Christi Eingang in das himmlische, wahre Allerheiligste), als zu seinem obersten Zielpunkte, zurück. Der ganze Theil Kap. 5, 1 — Kap. 7, 28 bildet also die Auseinanderlegung des Kap. 2, 17 f. und Kap. 4, 14 bloß angekündigten Thema's. Und so überzeugen wir uns denn, daß Kap. 4, 14—16 in der That ebenso sehr den Schluß des zweiten診Haupttheils, als Kap. 2, 17—18 den des ersten, bildet, und Kap. 5, 1 der richtige und wahre Anfang des dritten Haupttheiles zu setzen ist.

Zugleich entnehmen wir aus dem eben Gesagten, daß der dritte Haupttheil im Ganzen wieder in seiner Anlage den beiden ersten Haupttheilen parallel läuft. Auch er zerfällt in zwei Abschnitte [1) Kap. 5, 1—10, Aehnlichkeit zwischen Christus und Aaron; 2) Kap. 7, Unähnlichkeit Christi mit Aaron, Aehnlichkeit mit Melchisedek], und auch bei ihm sind diese beiden Abschnitte durch ein zwischeneingeschobenes paränetisches Stück (Kap. 5, 11 — 6, 20) deutlich von einander geschieden. Daß dies paränetische Stück hier im dritten Theile länger und ausführlicher ist, als in den beiden ersten Theilen, kann nicht auffallen. Schon das des zweiten Theiles (13 Verse lang, Kap. 3, 7—19) war länger, als das des ersten Theiles (4 Verse lang, Kap. 2, 1—4); unser Stück (24 Verse lang) stellt sich schon äußerlich als letztes Glied in der immer dringlicher und ausführlicher werdenden Paränese dar. Aber auch innerlich steht es, wie wir sehen werden, in sehr engem Zusammenhange mit dem darauf folgenden Kapitel. Und vor diesem siebenten Kapitel war nicht allein wegen der größeren Schwierigkeit seines Inhalts, sondern namentlich auch deshalb ein längerer Ruhepunkt nö-

thig, weil Kap. 7 eben nicht bloß an Kap. 5, 1—10 anknüpft, sondern zugleich in den Ideengang von Kap. 1—2; 3—4 zurückgreift, und alle früher angelegten Fäden in Ein kunstvolles Gewebe zusammenfaßt. Kap. 7 ist nicht bloß der zweite Abschnitt des dritten Theiles, sondern zugleich auch bildet es den letzten Schlußstein des ersten und zweiten Theiles, und wiederum die Basis für den vierten Theil (den Beweis, daß das Allerheiligste, in welches Christus einging, das wahre, und der alttestamentliche Tempel und Cultus nur ein Vorbild seyen). Ja so bildet Kap. 7 recht eigentlich den Kern und Mittelpunkt der ganzen Schrift.

Erster Abschnitt.

(Kap. 5, 1—10.)

Christus und Aaron.

Vers 1. *Γάρ* ist nicht argumentativ, sondern explicativ, und leitet die Auseinanderlegung des 4, 14—16 angekündigten Themas, zu dessen näherer Betrachtung und Beherzigung eine Aufforderung in V. 16 involvirt lag, ein. — Andere Ausleger haben *γάρ* argumentativ gefaßt, und, den klaren Gedankenbau unserer 10 Verse völlig verkennend, V. 1 für einen Lehnbeweis zu Kap. 4, 15 gehalten. „Christus habe mitempfinden müssen mit unsern Schwachheiten; denn selbst menschliche Hohepriester haben Mitleid mit den Sünden.“ Es würden also hier die aus den Menschen genommenen Hohenpriester Christo als einem nicht aus den Menschen genommenen entgegengesetzt, und ein Schluß a minori ad majus gemacht. Allein hier vermißt man erstlich vor den Worten *ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος* ein *καί* oder *καίπερ*; sodann wären die Worte *ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται* und *τὰ πρὸς τὸν θεόν* ganz überflüssig; drittens sollte man *ληφθείς* erwarten, und endlich würden die Worte *ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος* nicht einmal einen klaren

Gegensatz gegen Christum bilden, der doch auch einer unter den vom Weibe Geborenen war. Ja selbst die vis conclusionis in jenem argum. a minori wäre eine sehr zweifelhafte; daraus, daß sündliche Menschen nachsichtig sind gegen die ἀγνοήματα der andern, folgt wahrlich noch nicht ohne weiteres, daß der Sündlose um so viel nachsichtiger habe seyn müssen.

Wir halten deshalb das Urtheil V. 1 nicht für ein besonderes, sondern für ein allgemeines. Nicht von den menschlichen Hohenpriestern im Gegensatze zu Christo soll etwas ausgesagt, sondern es soll vielmehr aufgezählt werden, welche Requisite jeder Hohepriester haben müsse. Daß und wiefern auch bei Christo sich diese Requisite wiederfanden, wird dann V. 5—10 auseinandergesetzt. So bilden also V. 1—4 eine Art Obersatz, V. 5—10 einen (den sich nun von selbst verstehenden Schlußsatz implicite enthaltenden) Untersatz.

Natürlicherweise können nun die Worte ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος nicht Attribut zum Subjekt des Satzes, sondern nur Apposition zum Prädicat seyn. Wir haben nicht zu übersetzen: „Jeder aus Menschen genommene Hohepriester ist für Menschen aufgestellt," sondern: „Jeder Hohepriester ist, als ein aus Menschen genommener, für Menschen aufgestellt in ihrem Verhältnisse zu Gott." Und hier wird das Verhältniß wieder dies seyn, daß die Worte ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος den eigentlichen Hauptpunkt enthalten, und in dem καθίσταται der Beweis für die Nothwendigkeit des ἐξ ἀνθρώπων λαμβάνεσθαι liegt. Dieser Beweis wird unter der Form gegeben, daß das ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος den Grund der Möglichkeit des καθίσταται ὑπὲρ ἀνθρώπων enthält. Wir haben den Gedanken also logisch so aufzulösen: Jeder Hohepriester kann nur dadurch, daß er aus der Zahl der Menschen genommen ist, für diese bei Gott einstehen. (Genau dieselbe logische Form haben wir Kap. 4, 6—7 gefunden.)

Menschen sind es, die der Hohepriester vertreten soll, und zwar τὰ πρὸς τὸν θεόν, „in ihrem Verhältniß zu Gott" (vgl. Kap. 2, 17, wo derselbe Gedanke kurz angekündigt war, der hier nun ex professo ausgeführt wird); darum muß jeder Hohepriester selbst aus Menschen, aus der Zahl der Menschen, genommen werden. Dies ist das erste Requisit jedes Hohenpriesters.

Dies Requisit wird nun näher erläutert. Er ist aufgestellt für die Menschen als deren Stellvertreter vor Gott, nicht wie Moses, daß er das Gesetz statt ihrer vernehme, sondern ἵνα προςφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, daß er Sühnopfer für sie darbringe. Δῶρα ist nicht das allgemeinere und θυσίαι das speziellere, denn ὑπὲρ ἁμαρτιῶν bezieht sich auf προςφέρῃ und somit auf beides, die δῶρα und die θυσίαι. Sondern δῶρα und θυσίαι sind (ähnlich wie τέρατα und σημεῖα) nur zwei Bezeichnungen einer und derselben Sache von verschiedenen Seiten aus. Δῶρα heißen die Sühnopfer, weil der zu Sühnende sie dem Priester an Gott mitgiebt, für Gott übergiebt, θυσίαι heißen sie, weil sie geschlachtet werden müssen, um versöhnend zu wirken. Der zu Sühnende muß das Opferthier von seinem Eigenthum nehmen, damit es als Stellvertreter seiner selbst erscheine; und alsdann muß das Opferthier den Tod leiden, den sein Besitzer verdient hätte.

Vers 2—3 wird jenes erste Requisit jedes Hohenpriesters noch weiter erläutert. Jeder Hohepriester wird als ein aus Menschen genommener aufgestellt, damit er Opfer bringe, als einer, der die Sünder richtig beurtheilen könne. Das mechanische Darbringen der Opfer reicht nicht hin; der Darbringung muß eine psychologisch richtige Beurtheilung des Einzelfalles, der gesühnt werden soll, vorangehen.

Dies ist nun ein Punkt, der meines Wissens noch von keinem Ausleger richtig verstanden worden ist. Gehen wir vor allem auf das Sprachliche ein, so ist μετριοπαθεῖν ein von den Peripatetikern erfundener Terminus, der dann (ähnlich wie z. B. im Deutschen die philosophischen Schultermini: „Selbstbewußtseyn," „schlechthinig" u. s. w.) in die allgemeine Sprache überging. Die beste Erklärung giebt Diog. Laert. 5, 31, wenn er von Aristoteles erzählt: ἔφη δὲ τὸν σόφον μὴ εἶναι μὲν ἀπαθῆ, μετριοπαθῆ δέ. Μετριοπαθεῖν enthält den doppelten Gegensatz gegen den Mangel, wie gegen das Uebermaaß des πάθος; es bezeichnet die Anwendung der aristotelischen Haupttugend der μεσότης auf das Gebiet der πάθη. Daher kann es je dem Contexte nach heißen: „standhaft" im Verhältnisse zum Leiden, „sanft" im Verhältnisse zum Beleidiger, „nachsichtig" im Verhältnisse gegen Fehlende. (So bei Appian, Josephus, besonders

bei Philo und Clem. Alex.) Auch hier wollten ihm viele Ausleger ohne weiteres die Bedeutung „nachsichtig seyn" geben, aber, wie wir sogleich sehen werden, mit Unrecht. *Ἀγνόημα* nämlich ist nicht Bezeichnung der Sünde überhaupt, sondern einer bestimmten Klasse von Sünden. Bekanntlich durften im alten Bunde keineswegs alle Vergehen und Verbrechen durch Opfer gesühnt werden, sondern wissentliche boshafte Gesetzesübertretungen (*παραβάσεις*) mußten bestraft werden, konnten nur durch das Erdulden der verordneten Strafe gebüßt und gesühnt werden. Nur solche Sünden, welche בִּשְׁגָגָה „in Verirrung," d. h. ohne die Absicht, Böses zu thun, begangen worden waren, wo der Mensch sich durch seine Natur, durch Aufwallung des Affekts, zum Bösen hatte hinreißen lassen, durften ohne Strafe, durch Sündopfer oder Schuldopfer (je nach dem Grade des Vergehens) gesühnt werden. Diesem Begriffe der שְׁגָגָה entspricht nun auf's Genaueste unser *ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι.* (Falsch erklären Einige *ἀγνόημα* durch „Irrthumssünde." Es sind nicht solche Sünden gemeint, die aus habituellen Irrthümern herflossen, sondern solche, die im Augenblicke ihres Geschehens nicht von hellem Bewußtseyn ihrer Culpabilität begleitet waren.)

Nun erklärt sich der ganze Gedanke. Ein Priester durfte nicht ohne weiteres ein Sühnopfer, das ihm Einer brachte, annehmen und schlachten; sondern er mußte die begangene That zuvor untersuchen, und mußte forschen, ob sie in die Kategorie der zum Sühnopfer sich eignenden שְׁגָגָה falle. Dies konnte er natürlich nur, wenn er die Affekten der menschlichen Natur aus eigener Erfahrung kannte; d. h. *ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν.* (*Περικεῖσθαί τι,* mit etwas angethan, behaftet seyn.) *)

Eine weitere Erläuterung enthält der dritte Vers. Als

*) Die müßige Frage, warum nicht lieber *συμπαθεῖν* gesetzt sey statt *μετριοπαθεῖν*, sowie die mit der falschen Auffassung von V. 1 zusammenhängende falsche Lösung dieser Frage, daß nur Christo eine reine Sympathie, ein reines Mitleid, den „menschlichen Hohenpriestern" aber eine schwächliche „Nachsicht" beigelegt werde — beides fällt nun von selbst hinweg. *Συμπαθῆσαι* konnte nicht gesagt werden; man kann sagen *συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις*, aber nicht *συμπαθῆσαι τοῖς ἀγνοοῦσι*; letzteres würde heißen: die Empfindungen der Sünder — also z. B. auch die des bösen Gewissens — theilen.

Nachweis, wie sehr ein Hoherpriester die ἀσθένεια der durch ihn zu vertretenden Menschen theilen müsse, wird die Erinnerung beigefügt, daß nach den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes der Hohepriester ja für seine eigene Sünde opfern müsse. Dieser Gedanke war es vornehmlich, welcher zu der falschen Auffassung von V. 1 Veranlassung gab. So etwas — dachte man — könne doch nur von „menschlichen Hohenpriestern" gesagt werden. Allein dieser Nothsprung ist sehr unnöthig; so wenig V. 1—4 von menschlichen Hohenpriestern im Gegensatze zu Christo die Rede ist, ebenso wenig ist von Christo speziell die Rede. Es werden einfach die zwei Requisite aufgezählt, welche zu dem Hohenpriesterbegriff, wie derselbe im Gesetze historisch festgestellt ist, gehören, und V. 3 enthält einen aus dem Gesetz entnommenen Beleg für das erste Requisit. Ueberlassen wir es ganz ruhig und getrost dem Autor selbst, V. 5 ff. zu untersuchen, wie weit diese Requisite bei Christo zutrafen. Er wird uns seinerzeit V. 8 f. (und später 7, 27) schon selbst zu erzählen wissen, wiefern Christus jenen alttestamentlichen Hohenpriestern unähnlich war.

Vers 4 folgt nun das zweite Requisit jedes Hohenpriesters. Er muß ἐξ ἀνθρώπων genommen seyn; er darf aber nicht ὑπ' ἀνθρώπων aufgestellt werden, noch auch sich selbst sein Amt usurpiren, sondern muß seyn ein καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ (zu ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ ist einfach zu suppliren λαμβάνει τὴν τιμήν, „als ein von Gott Berufener empfängt er diese Ehre"), wie das denn auch bei Aaron (und somit bei dessen mit ihm berufenen Nachkommen) der Fall war *).

Vers 5—6 beginnt nun die Untersuchung, ob und inwieweit beide Requisite bei Christus sich fanden. — Die Worte als solche sind klar. Zu ἀλλ' ὁ λαλήσας hat man natürlich zu suppliren: ἐδόξασεν αὐτόν. Der Gedanke aber wird verschieden aufgefaßt. Die Einen, wie Grotius, Limborch, Tholuck u. a., fassen die citirte Stelle Ps. 2, 7 so, als habe der Autor in derselben einen Beweis dafür bringen wollen, daß Jesus von Gott zum Hohenpriester berufen worden sey. Die Worte ἀλλ' ὁ λα-

*) Tholuck beginnt nun mit V. 4 einen neuen Abschnitt. Aber V. 7—10 bezieht sich genau ebenso auf V. 1—3, wie V. 5—6 auf V. 4. — V. 5—10 bildet zu V. 1—4 den logischen Untersatz.

λήσας wären hiernach logisch so aufzulösen: „sondern Gott, indem er zu ihm gesprochen hat." — Allein dagegen wenden Andere ein, daß in der Psalmstelle weder Jesu Person angeredet, noch ihm die Hohepriesterwürde zugesprochen werde. Daß nun freilich der Psalm keine Anrede an Jesum ist, dies allein hätte noch nichts zu sagen; der Psalmvers enthält eine Anrede an jenen Davidssohn, dessen Gestalt sich bald zu der des Messias fixirt hat; und daß Jesus der Messias sey, war, wie wir früher sahen, bei den Lesern unbezweifelt. War also im a. Test. gesagt, der Messias müsse Hoherpriester seyn, so galt dies dann eo ipso auch für Jesum, weil dieser eben der Messias war. — Aber ob nun in Ps. 2, 7 von einer hohenpriesterlichen Würde des Messias die Rede ist? Auf die künstlichste Art hat man dieselbe in die Worte hineinzubringen gesucht. Während der Ausspruch ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, sich, wie wir zu Kap. 1, 5 gesehen haben, auf die nathanische Weissagung 2 Sam. 7 bezieht, welche von dem Psalmisten gleichsam als eine Zeugung des künftigen זֶרַע betrachtet wird, so wollten Grotius, Limborch, Tholuck u. s. w. diesen Ausspruch willkührlicherweise von der künftigen Einsetzung des zweiten David in sein Reich verstehen, und damit sollte wieder die Auferstehung Christi bezeichnet seyn, und diese sollte wieder eine Berufung zum Hohenpriesteramt involviren! — Es ist daher nicht zu verwundern, daß Andere, wie Carpzov, Bengel, Bleek u. a., jener ganzen Auffassung des ἀλλ' ὁ λαλήσας Valet gegeben, und diese Worte zusammt dem Citate Ps. 2, 7 nach dem Vorgange von Theophylakt und Erasmus für eine bloße Umschreibung des Begriffes ὁ πατήρ gehalten haben. Nicht Jesus selbst hat sich zum Hohenpriester gemacht, sondern der, der ihn seinen Sohn genannt hat. Derselbe, der ihn anderwärts (Ps. 2, 7) seinen Sohn nannte, habe ihn auch Priester genannt (Ps. 110, 4). — Allein so bequem diese Auskunft ist, so läßt sie sich doch schwerlich rechtfertigen. Der Autor hätte Vers 6 schreiben müssen λέγει γὰρ ἐν ἑτέρῳ oder wenigstens (mit Weglassung des καί): καθὼς ἐν ἑτέρῳ λέγει. So aber wird V. 6 die Stelle aus Ps. 110 deutlich als ein zweiter Beweis für die göttliche Berufung des Messias (also Jesu) zur Hohenpriesterwürde an die Stelle aus Ps. 2 als an einen ersten Beweis angereiht.

Und in der That involvirt auch der 2te Psalm einen solchen Beweis, sobald wir ihn nur in seinem geschichtlichen Zusammenhang betrachten. Der Messias war 2 Sam. 7 berufen, dem Herrn ein Haus zu bauen, vollkommner als die unter Mosis und Aarons Leitung erbaute Hütte; durch ihn ja in seiner Person sollte Gott vollkommen Wohnung machen bei den Menschen; durch ihn die Menschheit zur Gotteskindschaft, er selbst zur Gottessohnschaft erhoben werden. Darauf bezieht sich Ps. 2. So war ihm ja wirklich der Beruf gegeben, mehr als bloßer Regent zu seyn; wahrhaft priesterlich sollte er das Verhältniß der Menschen zu Gott vermitteln.

Noch deutlicher und ausdrücklicher allerdings lag dies ausgesprochen in der Stelle Ps. 110, 4, welche **Vers 6** citirt wird. Der Nachdruck in dieser Stelle liegt in den Worten σὺ ἱερεύς, nicht aber in den Worten κατὰ τὴν τάξιν (das hebr. דברת) Μελχισέδεκ. Fälschlich nehmen Einige an, der Autor wolle schon hier zu der Unähnlichkeit zwischen Christus und Aaron, zur Melchisedeksnatur des Hohenpriesterthums Christi übergehen. Wie kann man eine solche Behauptung aufstellen Angesichts der Thatsache, daß der Autor erst V. 10 die Vergleichung Christi mit Melchisedek als ein neues Thema, περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος, förmlich ankündigt, und dessen Ausführung erst durch die lange Paränese 5, 11—6, 20 weitläufig vorbereitet? — An unserer Stelle werden vielmehr jene Schlußworte des 4ten Psalmverses einfach einstweilen mitcitirt, theils um der Vollständigkeit des Verses überhaupt willen, theils weil der Autor im Sinne hat, später (V. 10) dies im Namen Melchisedek verborgene neue Moment in den Vordergrund zu ziehen, theils endlich, weil Melchisedek im Allgemeinen auch schon für das Moment, wovon hier im 6ten Verse die Rede ist — für die Vereinigung priesterlicher Würde mit der königlichen Messiaswürde überhaupt — ein passendes Beispiel darbot. Hier liegt, wie gesagt, aller Nachdruck auf ἱερεύς. Daß zum verheißenen Davidssamen (zu jener damals gleichsam noch duftigen Gestalt, welche sich aber nachher zu der bestimmten Gestalt des Messias consolidirt hat) gesagt wurde: „Du bist ein Priester" — darin lag der vollgültigste Beweis dafür, daß der, welcher der Messias war, von Gott hiermit eo ipso auch zur Hohenpriesterwürde

berufen war. Daß Ps. 110 sich auf jene selbe Weissagung Nathans 2 Sam. 7 bezieht, haben wir früher (zu Kap. 1, 13) gesehen. Und daß der Psalmist in jener nathanischen Verheißung die Verheißung eines Priesterkönigs sehen mußte, hat sich uns so eben bei Betrachtung des 5ten Verses gezeigt. Ein König, der berufen war, Gott einen Tempel zu bauen, war zu mehr als königlichem Amte, zu mehr als zur Regierung der Menschen in ihren menschlichen Rechtsverhältnissen, er war zu direkter Betheiligung an dem heiligen Verhältnisse der Menschen zu Gott berufen. Nun war Ps. 110, 1 ausdrücklich ausgesprochen, jener אֲדֹנִי werde neben Gott auf dessen Throne sitzen, an der Herrschaft Gottes Theil nehmen, der unmittelbarste Vollstrecker des Willens Gottes unter den Israeliten seyn, somit dem Herrn in priesterlicher Weise, doch nicht in der des aaronitischen Priesterthums, dienen. Welch besseres Bild konnte sich dem Psalmisten bieten, um alle die Züge zusammenzufassen, als das Bild jenes Melchisedek, der auf demselben Berge Zion König und Priester zugleich gewesen war, und in dessen Namen sogar sich ganz das ausdrückte, was (vgl. Ps. 45, 6 f. und unsere Bemerkungen zu Kap. 1, 9 ff.) vom künftigen zweiten David erwartet wurde? So kam der Psalmist auf die Benennung des Messias als eines ἱερεύς.

Also: Jesus, welcher der Messias ist, ist erstlich darin dem Aaron ähnlich, daß er, wie dieser, von Gott berufen ist zum Hohenpriesterthum, berufen durch die nathanische Weissagung selbst und durch die beiden Psalmen, die sich auf jene Weissagung beziehen, den künftigen Messias als einen Vermittler der Menschen mit Gott hinstellen, und deren zweiter ihn sogar „Priester" nennt.

Vers 7—9 geht der Autor nun zu dem Beweis über, daß auch jenes erste Requisit — ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος — bei Jesu vorhanden sey. Die Ausführung dieses Requisits führt ihn dann von selbst auf die Punkte, worin Jesus über Aaron hinaus geht, auf das Thema des zweiten Abschnittes (daher er dies erste Requisit des Obersatzes hier im Untersatz auf zuletzt aufgespart hat).

Mittelst des ὅς ist dieser Gedanke lose an V. 5—6 angereiht. Grammatisch bezieht sich ὅς natürlich auf ὁ Χριστός oder

(πρὸς) αὐτόν V. 5 zurück. — Die ganze Periode V. 7—9 kann nun auf eine doppelte Weise construirt werden. Man kann entweder A die beiden Participia προςενέγκας und εἰςακουσθείς als Appositionen zu dem ersten Hauptverbum ἔμαθεν allein (also zum ersten Theil des Prädicatbegriffes) fassen; oder man kann B jene beiden Participia als Appositionen zu dem Subjekte ὅς fassen (wo dann die beiden Verba, ἔμαθεν und ἐγένετο, auf die beiden Begriffe προςενέγκας und εἰςακουσθείς logisch zu beziehen sind).

A. ὅς 1) ... προςενέγκας καὶ ... εἰςακουσθεὶς ... ἔμαθεν
2) καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο αἴτιος.

B. ὅς, προςενέγκας καὶ εἰςακουσθείς,
1) ἔμαθεν
2) καὶ ἐγένετο αἴτιος.

Um hier entscheiden zu können, welche der beiden Construktionen den Vorzug verdiene — denn grammatisch sind beide gleich gut möglich — müssen wir den Sinn der einzelnen Theile der Periode genauer in's Auge fassen, und zwar beginnen wir mit dem ersten Theile des Prädicates, d. h. den Worten καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν. „Welcher... obgleich er Sohn war, an dem, was er litt, den Gehorsam gelernt hat." Die Concession mit καίπερ bezieht sich nicht auf ἔμαθε, als liege darin das Auffallende, daß ein Sohn noch lernen könne *); sondern sie bezieht sich offenbar vorzugsweise auf ὑπακοήν. Obgleich Sohn, mußte er gehorchen lernen. Natürlich kann aber hier ὑπακοή nicht im allgemeinsten Sinne, nicht zur Bezeichnung des Gehorsams gegen Gottes Gebote überhaupt gebraucht seyn, sondern findet seine natürliche Restriction in dem Zusatze ἀφ᾽ ᾧ ἔπαθε, welchen das Verbum ἔμαθε bei sich hat. Es ist die Rede von dem Gehorsam gegen den besonderen Rathschluß des Vaters, welcher dem Sohne die Nothwendigkeit des Leidens auferlegte; oder anders ausgedrückt: von jenem besonderen Erweise des allgemeinen Gehor-

*) Dies ginge nur dann etwa, wenn υἱός von unserem Autor im Sinne des nicänischen Symbolums, zur Bezeichnung des Logos *qua* präexistirenden, gebraucht würde, was aber, wie wir zu Kap. 1, 1 ff. gesehen haben, nicht der Fall ist. Υἱός bezeichnet im Hebräerbriefe stets den Sohn Gottes *qua* menschgewordenen.

sams gegen den Vater, welcher sich darin zeigte, daß Christus von jenem allgemeinen Gehorsam auch da nicht ließ, wo derselbe ihm unvermeidliches Leiden zuzog. Und so erklärt sich nun auch das ἔμαθε. Es kann damit natürlich nicht ein allmählicher Uebergang vom Ungehorsam zum Gehorsam sollen bezeichnet werden, sondern nur eine Entwickelung der Tugend des Gehorsams selber, deren Steigerung mit der Steigerung der Schwierigkeit der Lage Jesu parallel lief; also der Uebergang vom leichten Gehorsam zum erschwerten und dadurch potenzirten Gehorsam. In dem Maaße, als die Wahl für Jesum: entweder dem Willen des Vaters untreu zu werden, oder unvermeidlichen Leiden standhaft entgegen zu gehen, eine bestimmtere, schneidendere wurde, hat der Herr auch mit immer wachsender Bestimmtheit und Klarheit des Bewußtseyns sich continuirlich von Moment zu Moment für die Seite des Leidens und gegen die des Ungehorsams entschieden. So wurde aber jeder folgende Schritt durch die früheren erleichtert. Als beim Antritt seines öffentlichen Wirkens ihm in der Versuchung (Matth. 4) die Möglichkeit, den fleischlichen Messiaserwartungen nachzugeben, objektiv vorgehalten wurde, da war die Wahl äußerlich zwar (da noch kein bestimmtes Leiden drohte) eine leichtere, innerlich aber eine schwerere, als bei der Versuchung in Gethsemane, wo dem Herrn zwar sein Leiden schon in drohendster Bestimmtheit vor Augen war, er aber auf dem Wege der ὑπακοή bereits so viele Schritte vorwärts gethan hatte, daß er seine ganze eigene Vergangenheit erst hätte hinwegwerfen und negiren müssen, um auf den Weg des Ungehorsams hinüber zu springen. Der Scheideweg lag damals längst hinter ihm. Mit jedem Schritt der ὑπακοή war er in die ὑπακοή hineingewachsen und hatte sie mehr und mehr zu seiner Wesensbestimmtheit, seiner Substanz, erhoben. Dies will der Autor mit den Worten ἔμαθε τὴν ὑπακοήν ausdrücken.

Die nächste Frage ist nun, von welchem Worte die Zeitbestimmung ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ abhänge, ob von προσενέγκας oder von ἔμαθε, ob man also nach ὅς oder nach σαρκὸς αὐτοῦ ein Komma zu setzen habe. Wird ἐν ἡμέραις κλ. auf ἔμαθε bezogen, so correspondirt ἐν ἡμέραις κλ. als chronologische Bestimmung des ersten Hauptverbums ἔμαθεν dem τε-

λειωθείς als der chronologischen Bestimmung des zweiten Hauptverbums ἐγένετο. Zugleich ist man aber alsdann genöthigt zu der oben mit A bezeichneten Construktion [ὅς 1) ἐν ταῖς ἡμέραις κλ., προςενέγκας καὶ εἰςακουσθεὶς, ἔμαθεν 2) καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο αἴτιος]. Denn wenn ἐν ταῖς ἡμέραις κλ. zu ἔμαθε gehört, so kann natürlich προςενέγκας καὶ εἰςακουσθείς nicht Apposition zu ὅς, sondern nur zu dem in ἔμαθε liegenden Prädicate seyn. — Wird dagegen ἐν ἡμέραις κλ. auf προςενέγκας bezogen, so sind beide Hauptconstruktionen, A und B, möglich. Allein gegen diese Beziehung des ἐν ἡμέραις auf προςενέγκας spricht im Allgemeinen schon der Umstand, daß mit dem προςενέγκας δεήσεις καὶ ἱκετηρίας μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων offenbar auf den Kampf Christi in Gethsemane hingedeutet ist, hierfür aber die chronologische Bestimmung ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ eine viel zu vage und weite ist.

Σάρξ nämlich, verschieden von σῶμα, bezeichnet die Creatur in ihrem Unterschiede vom immateriellen unsichtbaren Gott, dann in ihrem Gegensatz zu Gott, endlich speziell die unter den Folgen der Sünde stehende, dem Tod unterworfene Leiblichkeit. Im künftigen Reich der Verklärung giebt es nach 1 Cor. 15 noch σώματα, aber keine σώματα σαρκικά mehr*). Die ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ sind also die Tage des Lebens Christi bis zu seinem Tode. Sie bilden in der That den passendsten Gegensatz zu τελειωθείς, und eine ebenso passende Zeitbestimmung zu ἔμαθε ὑπακοήν, dagegen eine nicht so passende Zeitbestimmung zu dem in den Worten προςενέγκας δεήσεις κλ. bezeichneten Einzelvorfall. Schon dadurch allein empfiehlt sich die Beziehung auf ἔμαθεν, und mit ihr also jene Hauptconstruktion der ganzen Periode, welche wir oben mit A bezeichnet haben.

Dies bestätigt sich aber, wenn wir nun die beiden Participia προςενέγκας und εἰςακουσθείς mit dem, was davon abhängt, betrachten.

Daß in dem ersten dieser Participia eine Hindeutung auf

*) Mit Recht ist dagegen der Ausdruck: „Auferstehung des Fleisches" im Symb. apost. von Luther u. a. als ein der biblischen Sprache nicht ganz entsprechender beanstandet worden. In den ältesten Rezensionen des Symb. apost. ist auch nicht von einer ἀνάστασις τῆς σαρκός, sondern πάσης σαρκός (= כָּל־בָּשָׂר, alle Menschen, gerechte und gottlose) die Rede.

das Leiden Jesu in Gethsemane liegt, ist unverkennbar. (So Theodoret, Calvin, Bengel, Carpzov, Paulus, Tholuck, Bleek und überhaupt die Meisten.) Zu κραυγή vgl. Luk. 22, 44, wiewohl κραυγή ein rhetorisch-hyperbolischer Ausdruck zur Schilderung der inneren Intensität jenes Kampfes ist. Fraglich ist aber, ob θάνατος hier den Tod im weiteren Sinne, die Todesgefahr, oder ob es den bereits wirklich eingetretenen Tod bezeichnet; ob also der Sinn der ist, Jesus habe zu dem gebetet, der vom Tode erretten, vor dem Tode bewahren konnte, oder: Jesus habe zu dem gebetet, der aus dem Tode retten, d. h. ihn auferwecken konnte. (Letzteres nehmen an Estius, Baumgarten, Schulz; beides zusammen Michaelis und Bleek; ersteres allein die Mehrzahl der Ausleger.) Insofern nun jenes Gebet Jesu einfach die Bitte um Bewahrung vor dem drohenden Leidenskelche, nicht aber irgend welche spezielle Beziehung auf eine künftige Auferweckung enthielt, so empfiehlt sich schon von vornherein die erstere Auffassung.

Dieselbe wird nun wiederum bestätigt durch die folgenden Worte: καὶ εἰςακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας. Freilich schwanken auch hier die Exegeten in der Art, wie sie diese Worte erklären. Chrys., Phot., Oekum., Theophylakt, Vulgata, Luther, Calov, Olshausen, Bleek und einige Andere nehmen εὐλάβεια im Sinne von Gottesfurcht, Frömmigkeit, ἀπό im Sinne von pro, propter = διά c. acc., und finden den Sinn, daß Jesus von wegen seiner Frömmigkeit Erhörung gefunden habe. (Dann muß man freilich auch σώζειν ἐκ θανάτου auf die Auferweckung Christi beziehen; denn seine Bitte, vor dem Tode bewahrt zu bleiben, konnte bekanntlich nicht erhört werden.) Allein ist schon die Fassung des ἀπό unnatürlich, so ist der Gedanke noch viel unnatürlicher. Es lag hier, wo gezeigt werden soll, daß jenes erstere Requisit eines jeden Hohenpriesters, das ἐξ ἀνθρώπων λαμβάνεσθαι und περικεῖσθαι τὴν ἀσθένειαν, bei Christo nicht gemangelt habe, wahrlich kein Anlaß vor, der besonderen Gottesfurcht Christi zu erwähnen. — Richtiger übersetzen Peschito, Itala, Ambrosius, Calvin, Beza, Grotius, Gerhard, Capellus, Limborch, Carpzov, Bengel, Morus, Storr, Kuinoel, Paulus, de Wette, Tholuck und noch eine ganze Legion von Exegeten

εὐλάβεια mit Furcht, Angst, welche Bedeutung philologisch von Casaubonus, Wetstein und Krebs gerechtfertigt ist. Nun ist εἰςακουσθείς natürlich prägnant zu fassen, welche Prägnanz hier (was Bleek gänzlich übersehen hat) sich aus den vorangehenden Worten προςενέγκας δεήσεις πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν vollständig erklärt. Christus wurde in Bezug auf seine Bitte, gerettet zu werden, erhört und somit errettet ἀπὸ τῆς εὐλαβείας. Dann liegt nun aber eben in den Worten ἀπὸ τῆς εὐλαβείας schon eine Restriction des εἰςακουσθείς. Er bat, gerettet zu werden von dem ihm drohenden Tode, und wurde erhört und gerettet von der Todesfurcht *).

Ganz unnatürlich ist es jedenfalls, auch das εἰςακούεσθαι ἀπὸ τῆς εὐλαβείας von der Auferweckung zu erklären („retten aus aller Angst und Noth"). Denn dies wäre gewiß eine sehr unklare Bezeichnung einer Sache, für die so viele deutliche Ausdrücke zu Gebote standen!

Wollte man dennoch εἰςακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας von der Auferweckung verstehen, so müßte man natürlich dann auch die Worte σώζειν ἐκ τοῦ θανάτου hiervon erklären. Alsdann wäre nicht in den beiden Participiis zusammen von Dingen die Rede, die ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ geschahen, sondern nur in dem ersten Participium (προςενέγκας δεήσεις). Es müßte also alsdann jene Zeitbestimmung ἐν ταῖς ἡμέραις zu προςενέγκας allein bezogen werden, und somit käme man auf die Construktion B.

Welcher,

nachdem er a) in den Tagen seines Fleisches zu dem geschrieen, der ihn auferwecken konnte,

und b) dann (durch die Auferstehung) von aller Angst befreit ward,

1) Gehorsam gelernt hat an seinem Leiden, und:

2) nachdem er vollendet war, Andere retten kann.

Allein gegen diese Auffassung sprechen nun alle möglichen Gründe, erstlich die oben berührte Unangemessenheit der weiten Zeitbestimmung ἐν ταῖς ἡμέραις zu dem engen Einzelfaktum, zweitens der

---

*) Vielleicht wäre es noch einfacher, εἰςακουσθείς nicht prägnant zu fassen, aber dem ἀπό die Bedeutung „von Seiten" zu geben. Er wurde erhört von Seiten der Todesfurcht, in Bezug auf die Todesfurcht.

Umstand, daß Jesus zu Gethsemane nicht im Hinblick auf seine Auferweckung gebetet hat, drittens, daß die Worte εἰσακ. ἀπὸ τῆς εὐλαβείας keine deutliche Bezeichnung der Auferstehung sind.

Bleiben wir dagegen bei der oben gegebenen Erklärung, verstehen wir das εἰσακουσθεὶς κλ. von der Stärkung Jesu durch den Engel, so resultirt ein überaus feiner und passender Gedanke. Jesus betete, vor dem Tode bewahrt zu bleiben. Dies war nicht Sünde, aber ἀσθένεια. Sein Gebet blieb nicht unerhört; es wurde aber so erhört, daß ihm eben jene Furcht vor dem Tode benommen ward*). Welch significantes Beispiel für das: ἔμαθεν τὴν ὑπακοήν!

Nun ist in beiden Participiis von Dingen die Rede, die „in den Tagen des Fleisches Christi" geschahen. Wir können nun ἐν ταῖς ἡμέραις zu dem Worte beziehen, zu dem es allein und zu dem es besser paßt, als zu προσενέγκας, nämlich zu ἔμαθεν. Wir übersetzen also:

Welcher
1) in den Tagen seines Fleisches,
  a) da er gebetet um Abwendung des Todes
  b) und erhört war von Seiten der Furcht des Todes,
Gehorsam lernte an dem, was er litt, und:
2) nachdem er vollendet war,
Urheber ewiger Rettung geworden ist ꝛc.

Welche ausgezeichnete Harmonie und Symmetrie erhält nun der Gedanke!

Zu Vers 9 ist nun nur Weniges noch zu bemerken. Τελειωθείς findet seine Erklärung durch den ihm correspondirenden Gegensatz: ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. In den Tagen seines Fleisches war er Glied und Theilnehmer der noch unter den Folgen der Sünde liegenden, ihr Ziel noch nicht erreicht habenden Menschheit, und so war auch er selbst noch nicht an's Ziel seines Thuns und seiner Geschichte gekommen. Dies geschah erst, als er, von den Todten erweckt, in verklärtem Leibe auffuhr in das himmlische Allerheiligste, als der Erstling der er-

*) Damit dürfte denn wohl das Bedenken Bleeks (II, S. 78): „daß Christus von seiner Angst befreit wurde, steht zu dem Hauptsatze, daß er Gehorsam durch Leiden gelernt habe, so gut wie in gar keinem Zusammenhange"(!), seine Erledigung finden.

höhten Menschheit (Kap. 2, 9). Dorthin zieht er aber diejenigen nach (Kap. 2, 10), welche sich von ihm ziehen lassen, und seine hohepriesterliche ὑπακοή in sich auf priesterliche Weise als ὑπακοὴ πίστεως (Apgsch. 6, 7; Röm. 1, 5) reproduciren. Wie aber Christus selbst nicht vom leiblichen Sterben, sondern von der Furcht des Todes gerettet wurde, so ist auch die σωτηρία, die er den Seinen giebt, nicht Bewahrung vor dem leiblichen Sterben, sondern eine σωτηρία αἰώνιος, eine Rettung von dem φόβος θανάτου und der Macht dessen, welcher τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχει (2, 14 f.), von dem ewigen Tode.

Vers 10. Mit großem Unrecht halten Einige Vers 10 für eine Erläuterung zu V. 9, als ob V. 10 angegeben werde, wie und auf welche Art Christus αἴτιος σωτηρίας sey, nämlich durch seine hohepriesterliche intercessio vom Vater. Von der hohenpriesterlichen intercessio im Gegensatze zu der hohenpriesterlichen satisfactio ist ja hier mit keiner Sylbe die Rede. Auch die Vergleichung mit Melchisedek führt nicht darauf, da Melchisedek nie für Jemanden intercedirt hat. Vielmehr ist der erste Abschnitt unseres dritten Theiles mit V. 9 völlig zu seinem Abschlusse gelangt, und V. 10 wird, ganz wie 1, 4; 3, 2, die Ankündigung eines neuen Themas grammatisch (aber nicht logisch) an das Vorangehende angeknüpft. Logisch weist V. 10 nur auf V. 6 zurück, indem ein dort mitcitirtes, aber dort noch unentwickelt gebliebenes Wort nun als Ueberschrift eines neuen Abschnittes in den Vordergrund gestellt wird. Daß der Autor V. 10 nicht eine Erläuterung zu V. 9 geben, sondern ein neues Thema ankündigen will, geht ja wahrlich deutlich genug aus dem Relativsatz V. 11 hervor!

Paränetisches Zwischenstück.

(Kap. 5, 11 — 6, 20.)

Vers 11 schließt sich grammatisch als Relativsatz an V. 10. Περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν (scil. ἐστιν) ὁ λόγος, der Gebrauch des Artikels in dieser Weise ist bekannt. Warum dieser λόγος über

das melchisedekische Priesterthum Christi ein δυςερμήνευτος ist? Eine erste Ursache liegt offenbar im Inhalte dieses λόγος selbst. Die Thesis von der Melchisedeksnatur Christi ist ja, wie wir bereits sahen, nicht etwa bloß ein dritter Hauptsatz neben den beiden vorigen Hauptsätzen, sondern eine Folgerung aus beiden. Daraus, daß der Messias einerseits mehr als ein Engel, andererseits mehr als Moses seyn muß — daraus, daß sein Hohepriesterthum ebenso aus seiner unmittelbaren Einheit mit dem Vater als aus seiner Menschheit erwächst — ergiebt sich von selbst, daß er nicht etwa bloß Aaron gleich, sondern mehr als Aaron ist; daß er als der vollkommene Hohepriester der göttlichen Natur theilhaftig ist. So erhebt sich der Verfasser Kap. 7, 1—2 geradezu zur Lehre von der Gottheit Christi*).

Eine zweite Ursache aber, warum jener λόγος ein δυςερμήνευτος war, wird in dem Satze ἐπεὶ κλ. angegeben, und war subjektiver Natur. Zwar nicht an der Geschicklichkeit des Verfassers gebrach es, wohl aber an der Kapazität seiner Leser. Νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς; sie waren stumpf, harthörig geworden. Man thut unrecht, wenn man γεγόνατε in abgeschwächter Bedeutung = ἐστέ nimmt. Aus den Worten V. 12: πάλιν χρείαν ἔχετε und γεγόνατε χρείαν ἔχοντες, sowie aus der Ermahnung Kap. 10, 32: ἀναμιμνήσκεσθε τὰς προτέρας ἡμέρας geht deutlich hervor, daß die Leser nicht etwa nur eines Stillstandes in der Entwickelung ihres inneren Menschen und ihrer Erkenntniß sich schuldig gemacht, sondern geradezu in traurigem Rückschritte begriffen waren.

Von welcher Art diese Rückschritte waren, sagt Vers 12. „Der Zeit nach solltet ihr schon Lehrer seyn, aber nun muß man euch wieder in Unterricht nehmen." Die Mehrzahl der Ausleger ist über diese wichtigen Worte sehr flüchtig hinweggegangen; nur Mynster (Stud. u. Krit. 1829, H. 2, S. 338) hat aus ihnen die richtige negative Folgerung gezogen, daß der

*) Der Hebräerbrief liefert uns somit zugleich ein in kritischer Beziehung wichtiges Zeugniß für die uranfängliche innige organische Verbindung der sogen. „johanneischen" Lehre von Christi Person mit dem „paulinischen" Lehrbegriffe von Christi Werk, und von der Einwirkung beider auf die judenchristlichen Kreise.

Hebräerbrief unmöglich an die Gemeinde in Jerusalem könne gerichtet gewesen seyn. Wie in aller Welt hätte der Autor so schreiben können an jene mehrere Tausend Seelen starke Muttergemeinde der Christenheit, in welcher viele im Christenthum ergraute Glieder sich befanden, gewiß zum Theil noch Leute, die den Herrn selbst gekannt hatten, die seit Apgsch. 7 eine Menge Verfolgungen bestanden hatten? An eine große Gemeinde, welche nothwendig viele Lehrer unter sich haben mußte, auf welche die Worte: πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς — und wiederum viele Neophyten, auf welche die Worte: ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον nicht gepaßt haben würden? Wir geben also Mynster vollkommen recht, wenn er einsieht, daß der sogen. Hebräerbrief nicht an die jerusalemitische Gemeinde gerichtet seyn konnte, und glauben, daß mit der Annahme Bleeks, daß damals Jakobus nicht mehr lebte, soviel wie nichts — mit der Annahme aber, daß „unser Autor das ganze Verhältniß der Gemeinde, an die er schrieb, nicht lebendig vor Augen hatte," weniger als nichts geholfen sey. Mynster hätte nur noch einen Schritt weiter gehen und einsehen sollen, daß unser Brief überhaupt für gar keine Gemeinde, auch für keine Gemeinde in der Nähe Jerusalems, bestimmt seyn könne. Denn jede Gemeinde besteht der Natur der Sache nach aus früher und aus später Bekehrten; unser Brief dagegen ist an einen ganz bestimmten Kreis von Lesern gerichtet, welche mit einander in derselben Zeit zum Christenthum übergetreten waren, und, weil sie im Glauben sich hatten irre machen lassen, von neuem waren in Unterricht genommen worden, denn daß die Worte πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς nicht bloß so gesagt sind, sondern auf eine Thatsache hinweisen, sollte gar nicht bezweifelt werden. Der Autor will nicht sagen: ihr hättet beinahe nöthig, daß man euch wieder Unterricht gebe; sondern er wirft es seinen Lesern als etwas Beschämendes vor, daß sie, die der Zeit nach schon selbst Lehrer seyn könnten, noch nöthig haben, von Anderen Unterricht zu empfangen. Was wir also früher schon vermuthen mußten, findet hier seine vollste Bestätigung: der Hebräerbrief ist für einen ganz bestimmten Kreis von Katechumenen geschrieben, welche, in ihrer Bekehrung durch die drohende Excommunication aus

dem Verbande der jüdischen Theokratie irre gemacht, von neuem einem sorgfältigen Unterricht unterstellt worden waren. Der Verf. hatte hierüber Nachricht erhalten, und war ohne Zweifel von dem διδάσκαλος jener Leute bestimmt ersucht worden, eine Schrift zur Grundlage für diesen schwierigen Unterricht auszuarbeiten.

Jene Trübung der Erkenntniß betraf τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ. Λόγιον heißt „Sprüchlein," dann „Orakelspruch," dann auf biblischem und christlichem Boden „Offenbarung" (Apgsch. 7, 38), daher später λόγια Bezeichnung der theopneustischen Schriften überhaupt ist (Iren. 1, 8; Clem. Al. strom. VII, 18 p. 900 f.; Orig. comm. ad Matth. 5, 19; Joh. Presb. bei Eus. 3, 39). Hier hat es ganz die allgemeine Bedeutung „Offenbarung Gottes" = die von Gott geoffenbarte Lehre; dasselbe, was Kap. 4, 12; 6, 1 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ heißt. Dem Contexte nach ist natürlich (wie 4, 12) die neutestamentliche Offenbarung gemeint (nicht die alttestamentliche, wie Schulz will). Τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς ist eine Cumulation, ähnlich wie das pindarische σκιᾶς ὄναρ, oder wie Eph. 1, 19 ἡ ἐνεργεία τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος. Στοιχεῖα heißt an sich schon „Anfänge," „Elemente." Der Begriff des Anfangs wird aber potenzirt. „Anfänge des Anfangs" = die allerersten Anfänge.

Τινὰ ist Akkus. des Subjekts, „daß Jemand euch lehre" = daß man euch lehre. (Luther, Bleek, Olshausen u. v. a.) Die Peschito, Vulg., de Wette u. a. accentuirten τίνα, „daß man euch lehre, welches da seyen die στοιχεῖα." Allein dies ist unpassend. Erstlich mangelt nun zu dem Verbum διδάσκειν ein Subjektsakkusativ, und zweitens war nicht das den Lesern unbekannt, welche Lehrartikel zu den στοιχείοις zu rechnen seyen, sondern am Verständnisse des Inhaltes dieser στοιχεῖα fehlte es.

Denselben Gedanken wiederholt der Verfasser in dem Bilde καὶ γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς. Die Leser hatten einen Rückschritt aus der Jugend in das Säuglingsalter gemacht.

Vers 13—14 enthalten eine Erläuterung, aus welcher uns schon klar zu werden anfängt, welche Lehren der Verfasser unter der Milch verstanden habe. Πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος, wer noch

Theil hat an Milch, noch particeps lactis est, noch Milch zu seiner Nahrung empfängt und bedarf. Von jedem Solchen nun wird ausgesagt, er sey unkundig und untheilhaftig des *λόγος δικαιοσύνης*. Calvin, Grotius, Semler, Morus, Schulz, Olshausen, Kuinoel, de Wette u. a. nehmen den Genitiv *δικαιοσύνης* als Genitiv der Eigenschaft, und *δικαιοσύνη* = *τελειότης*, so daß *λόγος δικαιοσύνης* soviel wäre wie „die vollkommene Lehre," die vollendete höhere Erkenntniß (oder nach Zachariä, Dindorf u. a. „der eigentliche, wahre Unterricht"). Allein abgesehen von dem unerträglichen tautologischen Zirkel, der hierbei für den Gedankengang zwischen V. 13 und V. 12 resultiren würde; abgesehen ferner von der nichtssagenden Trivialität des so erklärten 13ten Verses, so würde ja auch sicherlich der Verf. für den Begriff der „vollkommenen Lehre" andere und näherliegende Ausdrücke gefunden und angewendet haben, als den seltsamen Ausdruck *λόγος δικαιοσύνης* *). — Mit Recht hat daher die Mehrzahl der Ausleger *δικαιοσύνης* als Genitiv des Objektes gefaßt, „das Wort von der Gerechtigkeit," wo man aber unter *δικαιοσύνη* nicht (mit Theophylakt, Chrysostomus, Oekumenius, a Lapide, Primasius, Bretschneider u. a.) die vollkommene Sittlichkeit, und folgerichtig unter dem *λόγος δικαιοσύνης* das Sittengesetz zu verstehen hat, sondern wo *δικαιοσύνη*, wie im ganzen n. Test., die Gerechtigkeit vor Gott in Christo, und *λόγος δικαιοσύνης* die Rechtfertigungslehre ist (Beza, J. Capellus, Rambach, Bengel, Storr, Klee, Tholuck, Bleek u. a.), welche ja bekanntlich auch dem Hebräerbriefe nicht fremd ist (vgl. Kap. 11, 7; 13, 9).

Bei dieser Erklärung ergiebt sich nun aber eine Schwierigkeit in Betreff der logischen Verbindung mit V. 12. Man sollte nämlich als Erläuterung zu V. 12 eher die umgekehrten Worte erwarten: *Πᾶς γὰρ ὁ ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης γάλακτος με-*

---

*) Das hebr. זִבְחֵי־צֶדֶק (*θυσίαι δικαιοσύνης*) 5 Mos. 33, 19 u. a. würde nicht einmal eine Analogie bilden. Denn זבחי־צדק sind wirklich solche Opfer, die den Satzungen entsprechen, denen mithin die Eigenschaft des צדק, d. h. der vollkommenen Gesetzmäßigkeit, zugesprochen werden kann, während dagegen hier an unserer Stelle *δικαιοσύνη* in dem ganz fremdartigen Sinn der „Vollkommenheit der Entwickelung" oder „vollkommenen Entwickeltheit" genommen werden müßte, den es niemals hat.

τέχει. Dies wäre dann eine Erläuterung, wiefern die Leser noch Säuglinge seyen. Der Gedankengang wäre dieser: „Ihr bedürft noch der Milch; starke Speise vertragt ihr noch nicht. Wer nämlich (so wie ihr) noch nicht einmal die Grundlehre von der Gerechtigkeit in Christo gefaßt hat (wer sein Heil noch auf Tempeldienst und Opfer gründet), der bedarf noch der Milch, denn er ist ja noch νήπιος, steht noch in den ersten Anfängen christlicher Erkenntniß." Diesen Gedanken sollte man erwarten. Statt dessen schreibt nun aber der Autor: „Jeder, der noch Milch bedarf, ist noch untheilhaftig der Rechtfertigungslehre." Bleek meint, V. 13 enthalte eine explicative Wiederholung der Worte οὐ στερεᾶς τροφῆς; „ihr könnt feste Speise noch nicht vertragen; denn wer sich noch von Milch nährt, kann die Rechtfertigungslehre noch nicht verstehen." Hiernach hätte der Autor unter der festen Speise die Rechtfertigungslehre verstanden. Allein dies ist offenbar gegen den Context. Die feste Speise, deren die Leser noch nicht fähig sind, ist ja vielmehr jener λόγος δυσερμήνευτος von der Melchisedeksnatur des Hohenpriesterthums Christi, jene tiefste Eruirung der a. t. Typik, jene Lehre von Christi Gottheit. Dagegen die Rechtfertigungslehre, die Lehre von der μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων und der πίστις und dem βαπτισμός wird Kap. 6, 1 f. vielmehr zu den στοιχείοις gerechnet; die Rechtfertigungslehre ist selber die Milch, welche erst aufgenommen werden muß in Herz und Verständniß, damit ein Fundament da sey, worauf die schwereren Theologumena gebaut werden können. Bleeks Erklärung ist also nicht geeignet, die Schwierigkeit zu heben.

Vielmehr hebt sich dieselbe einfach dadurch, daß wir V. 13 als ein nicht descriptives, sondern nuncupatives, nicht den Inhalt, sondern den Umfang des Begriffes μετέχων γάλακτος bestimmendes Urtheil fassen. Es ist nicht eine Antwort auf die Frage: „Was findet statt bei dem, der noch von Milch sich nährt?" sondern eine Antwort auf die Frage: „Wer nährt sich von Milch?" Wir können den Sinn im Deutschen am klarsten wiedergeben, wenn wir das Prädicat mit dem Subjekt durch ein Futurum verbinden: „Denn jeder, der sich noch von Milch nährt, wird in der Lehre von der Gerechtigkeit unerfahren seyn; denn er ist ja noch ein Kind." Die Worte enthalten einen Rück-

schluß von der Folge auf die Voraussetzung zurück. Wer noch der Milch bedarf, von dem ist vorauszusetzen, er müsse die Rechtfertigungslehre noch nicht recht erfaßt haben = wer diese Lehre noch nicht erfaßt hat, der ist noch in dem Stadium, wo man der Milch bedarf. Aehnliche Rückschlüsse hatten wir Kap. 2, 11; Kap. 4, 6. — Bei dieser Auffassung erklärt sich auch das νήπιος γάρ ἐστι vortrefflich. Nicht ohne eine gewisse Ironie wird in diesen Worten explicirt, wiefern man von einem geistlichen Säuglinge voraussetzen müsse, er werde ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης seyn.

Auch der 14te Vers läuft nun mit V. 13 vollkommen parallel. Wer noch der Milch bedarf, der wird wohl die Rechtfertigungslehre nicht begriffen haben; aber nicht für solche, sondern nur für gereifte, mündige Christen, welche geübt sind in der Unterscheidung des wahren und falschen Weges, ist jene feste, schwerere Speise (der höheren Typologie) passend. Τέλειος als Gegensatz von νήπιος ist eine dem Apostel Paulus geläufige Kategorie (1 Cor. 3, 1; 13, 11; Röm. 2, 20; Eph. 4, 14). Τελείων findet hier seine besondere Erklärung in der Apposition τῶν διὰ τὴν ἕξιν αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων κλ. Ἕξις ist ein der aristotelischen Schulsprache entstammender Terminus, zur Bezeichnung des gegebenen natürlichen Zustandes oder Habitus im Gegensatze zur διάθεσις (πρᾶξις), der Sphäre der Selbstbestimmung. In die vulgäre Sprache des Lebens übergegangen, bezeichnet ἕξις häufig geradezu den Alters-Stand, das Alter = ἡλικία; und so an unserer Stelle das geistliche Alter, den Grad der inneren Reife. Αἰσθητήρια sind die Gefühlsorgane, die Gefühlsnerven. Γυμνάζειν im bekannten Sinne von „üben" findet sich auch Kap. 12, 11, ferner 1 Tim. 4, 7; 2 Petr. 2, 14. — Die Unterscheidung des καλόν und κακόν gehört nicht, wie Einige seltsamer Weise wollen, zur στερεὰ τροφή, sondern die bereits gewonnene Uebung, das Falsche vom Wahren zu unterscheiden, ist vielmehr die nächste Frucht der richtigen Erfassung des λόγος δικαιοσύνης, und bildet mit der letzteren zusammen die unerläßliche Vorbedingung, welche erfüllt seyn muß, ehe an eine στερεὰ τροφή gedacht werden kann. Wer einmal die Milch des Evangeliums, d. h. eben die Grundlehre von der Rechtfertigung, so in succum et sanguinem aufgenommen hat, daß er

ganz von selbst und unwillkührlich, durch sein unmittelbares Gefühl, also ohne erst langer Reflexion und Argumentation zu bedürfen, das Rechte vom Schlechten, den Weg, den der Christ zu gehen hat, von den jüdischen Abwegen, die evangelische Wahrheit von der pharisäischen Gesetzesgerechtigkeit zu unterscheiden versteht — also daß er gleichsam selbst schlafend den richtigen Weg heraus zu finden wüßte — wer diese *στοιχεῖα* so gründlich ergriffen und verdaut hat, daß er der Belehrung in ihnen (der Milch) nicht mehr bedarf, mithin nicht mehr *νήπιος*, sondern *τέλειος* ist — dem kann man dann feste Speise, dem kann man die schwierigen Lehren von der höheren Typik des alten Bundes und von der ewigen Melchisedeksnatur des n. t. Hohenpriesters bieten.

Kap. 6, 1 ermahnt deshalb der Autor seine Leser, daß sie nach jener *τελειότης* trachten, und sich bemühen sollen, über die *στοιχεῖα* endlich einmal hinaus zu kommen. *Ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*, dies heißt natürlich (wie schon aus 5, 12 sich ergiebt) nicht „die Lehre vom Anfang Christi," sondern: „die Anfangslehre von Christo." *Τῆς ἀρχῆς* ist ein adjektivischer Genitiv und mit *λόγος* enge zusammen zu nehmen, so daß *τοῦ Χριστοῦ* nicht von *ἀρχῆς*, sondern von *λόγον* abhängt.

Die große Mehrzahl der Ausleger faßt *φερώμεθα* nicht als insinuative erste Person Pluralis, und das Ganze nicht als Ermahnung, sondern die erste Pluralis als communicative und das Ganze als Ankündigung, daß der Autor nunmehr zu der *στερεὰ τροφή* übergehen wolle. Allein was zuvörderst dieser gewöhnlichen Auffassung entgegensteht, ist die Folgerungspartikel *διό*. Wie konnte der Autor, wenn er bei Sinnen war, daraus, daß seine Leser nach Kap. 5, 12—14 noch keine *στερεὰ τροφή* vertragen konnten, sondern noch der Milch der *στοιχεῖα* bedurften, die Folgerung ziehen: „Also — laßt uns bei Seite lassen diese Anfangsgründe, und zu den schwereren Lehren übergehen" —?! Zweitens führt jene Auffassung sich selbst ad absurdum, indem sie genöthigt ist, *τελειότης* in einem völlig anderen Sinn, als *τέλειος* Kap. 5, 14, zu nehmen. Kap. 5, 14 bezeichnete *τέλειος* den subjektiven Zustand derer, die im *λόγος δικαιοσύνης* und in der *διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ* bereits so geübt sind, um Schwereres verstehen zu können; Kap. 6, 1

soll τελειότης plötzlich die objektiven schwierigen Lehrsätze von der Melchisedeksnatur des n. t. Hohenpriesterthums bezeichnen!

Mit Recht haben daher Chrysostomus, Theodoret, Photius, Gennadius, Theophylakt, Faber Stapul., Calvin, Schulz, Böhme und Bleek die erste Pluralis als insinuatorische und das Ganze als Ermahnung an die Leser gefaßt; sie sollten machen, daß sie über die Elemente endlich hinaus kämen (im Partic. ἀφέντες liegt dann jedenfalls eine Prolepsis: strebt nach der τελειότης, sodaß ihr dann die ἀρχῆς λόγος bei Seite lassen könnt) und zu jener Kap. 5, 14 beschriebenen τελειότης gelangten.

Ist aber diese Erklärung richtig, so müssen nun folgerichtig auch die Worte μὴ καταβαλλόμενοι κλ. anders verstanden werden, als dies bisher von allen Auslegern (auch Calvin, Bleek u. s. w. nicht ausgenommen) geschehen ist. Alle nämlich nehmen καταβάλλεσθαι im Sinne von „Grund legen," einem Sinne, in welchem dieses Verbum auch wirklich vorkommt. (Dion. Halic. 3, 69 Ταρκύνιος τούς τε θεμελίους κατεβάλετο; andere Stellen siehe bei Bleek II. S. 149.) Dieser Sinn würde nun zu jener falschen Erklärung der vorangehenden Worte wohl passen. („Ich will, die Anfangsgründe bei Seite lassend, zum Schwereren eilen, und nicht noch einmal den Grund legen über die Buße u. s. w.") Zur richtigen und einzig möglichen Erklärung des φερώμεθα dagegen paßt jener Sinn von καταβάλλεσθαι nicht. Fehlte es den Lesern noch an den στοιχείοις, an der Ergreifung der Rechtfertigungslehre, so bestand das rechte Mittel, zur τελειότης zu gelangen, doch wahrlich nicht darin, daß sie die Grundlage, die sie verloren hatten, neu zu gewinnen unterließen, sondern umgekehrt darin, daß sie auf's Allereifrigste sich bemüheten, jenes ihnen abhanden gekommene Fundament aller Erkenntniß wieder zu gewinnen. — Wir sind also genöthigt, καταβάλλεσθαι in einem anderen Sinne zu nehmen, und zwar in der Bedeutung, welche die ursprüngliche und allergewöhnlichste ist, in der Bedeutung „niederwerfen, einstürzen, zerstören," in der Bedeutung, welche das Wort in der ganzen klassischen Gräcität hat, und welche bei unserem fein griechisch schreibenden Autor gar nicht auffallen kann. „Trachtet nach der Vollkommenheit, indem ihr das Fundament der Buße und des Glaubens und der Lehre von der Taufe, Handauflegung, Aufer-

stehung und dem Gericht nicht wieder einreißet." Dazu passen auch allein die Genitive μετανοίας, πίστεως. Es ist ja nicht von einem Fundamente der Lehre von Buße und Glauben die Rede — erst das dritte Glied ist die διδαχή — sondern vom Fundament der Buße und des Glaubens selber. Dies Fundament wieder zu legen, falls es schon zerstört war, würde der Autor sicherlich nicht widerrathen haben! Nach richtiger Erklärung räth er vielmehr, es, soweit es noch da sey, nicht vollends zu zerstören. — Πάλιν heißt nun natürlich nicht iterum „zum zweiten Mal," sondern steht im privativen oder contradiktorischen Sinn, wie Gal. 4, 9; Apgsch. 18, 21. — Daß der Artikel bei θεμέλιον fehlt, kann nicht auffallen; er fehlt ebenso Kap. 5, 13 bei λόγου δικαιοσύνης, Kap. 6, 5 bei θεοῦ ῥῆμα u. s. w. Das Wort ist durch seine Genitive hinlänglich bestimmt.

Der Grund nun, den die Leser vor Zerstörung bewahren sollen, um zur τελειότης zu gelangen, besteht aus drei Stücken. Das erste ist die μετάνοια, die subjektive Umkehrung des νοῦς, der Gesinnung, die Umkehr von der Selbstsucht zur Liebe Christi, von der Selbstgerechtigkeit zum Schuldbewußtseyn, von der Verachtung des Willens Gottes zur Verklagung seiner selbst. Und zwar heißt diese μετάνοια hier eine μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, weil jener Zustand des natürlichen Menschen bei den Lesern unter der speziellen Form jenes jüdischen Pharisäismus stattgefunden hatte, welcher mit einzelnen, von der Wurzel der Gesinnung gegen Gott abgelösten und darum „todten" Werken sich über sein Verhältniß zu Gott beruhigen zu können glaubte. (Uebrigens darf nicht vergessen werden, daß nicht bloß der Jude, sondern jeder natürliche Mensch den Trieb hat, irgend welche äußerlich lobenswerthe Handlungen zu verdienstlichen Werken zu stempeln, um mit dieser todten Münze die Forderungen seines Gewissens abzuzahlen und den Kläger in der Brust zu beschwichtigen.) Das positive Seiten- und Ergänzungsstück zu jener μετάνοια nun ist die πίστις ἐπὶ θεόν. Daß der Glaube hier nicht historisch-dogmatisch als Glaube an Christus, den Messias, sondern mehr religionsphilosophisch als Glaube an Gott bezeichnet wird, darin liegt eine große Feinheit des Gedankens. Daß nämlich der Autor den christlichen Glauben meine, verstand sich schon von selbst und brauchte nicht erst durch weitläufige Be-

schreibungen ausgedrückt zu werden; dagegen dies wollte und mußte er sagen, daß der Christ, wie er durch die μετάνοια den todten Werken absage, so durch die πίστις in ein lebendiges Verhältniß zu Gott dem Lebendigen trete.

Das dritte Glied ist die διδαχή, d. h. hier natürlich nicht der Akt des Unterrichts, sondern das durch den Unterricht gewonnene Objekt, die in ihm gewonnene Lehrerkenntniß. Von διδαχῆς hängen ab die vier Genitive βαπτισμῶν, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος. Es versteht sich von selbst, daß die drei letzten unter diesen Genitiven nicht unmittelbar von θεμέλιον abhängen können; denn da die ἀνάστασις und das κρῖμα erst künftig zu erwartende Dinge sind, so können die Leser nicht ermahnt werden, diese Dinge selbst, sondern nur die Lehre von denselben nicht fallen zu lassen. (Diejenigen Ausleger, welche V. 1 φερώμεθα als Ankündigung des Autors fassen, und καταβάλλεσθαι mit „legen" übersetzen, würden, sofern sie zu μετανοίας, πίστεως, ἐπιθέσεως, ἀναστάσεως und κρίματος im Stillen ein διδαχῆς suppliren wollten, alsdann folgerichtig auch zu βαπτισμῶν διδαχῆς noch ein zweites διδαχῆς suppliren müssen, was nonsens wäre. — Διδαχῆς von βαπτισμῶν abhängen zu lassen — „Lehrtaufen" im Gegensatze zu bloßen Lustrationen — wie Bengel, Winer und Michaelis wollen, giebt gar keinen Sinn, da nicht die Lehre, sondern die Vergebung der Sünden und Wiedergeburt das Unterscheidende zwischen dem Sacramente der Taufe und den bloßen Lustrationen ist. — Ebenso wenig kann man mit Oekumenius, Luther, Hyperius, Gerhard διδαχῆς als selbständigen coordinirten Genitiv neben βαπτισμῶν fassen; was soll denn dann ἀναστάσεως und κρίματος heißen?) Die richtige Construktion haben Calvin, Beza, Schlichting, Storr, Böhme, Paulus und Bleek. Sie suppliren bei ἐπιθέσεως, ἀναστάσεως und κρίματος immer wieder διδαχῆς.

So nennt also der Verf. vier Hauptobjekte der διδαχή, die Taufe und Handauflegung, welche an den Anfang des christlichen Lebens fallen, und womit die Vergebung der Sünden und Verleihung der Gaben des heil. Geistes verbunden ist, und die Auferstehung nebst dem Gericht, in welchen das Leben der christlichen Kirche seine Vollendung findet, und welche das Objekt der christlichen ἐλπίς bilden.

Vers 3. Wer V. 1 φερώμεθα als Ankündigung des sofortigen Lehrplanes des Autors verstanden hat, der muß folgerichtig auch V. 4 das ποιήσομεν so verstehen, und das τοῦτο auf den angekündigten Uebergang zu schwereren Gegenständen beziehen, sodaß also der Autor hier sagen würde, er wolle, „so Gott will," nun wirklich zu Schwererem übergehen. Wie dazu der Gedanke von V. 4—6, daß, wer vom Glauben gefallen sey, nicht wieder erneuert werden könne, als Argument oder Erläuterung passen soll, dürfte schwer begreiflich gemacht werden können!! Wir, die wir V. 1 φερώμεθα insinuatorisch, d. h. als Ermahnung verstanden haben, fassen natürlich nun auch ποιήσομεν insinuatorisch, und beziehen τοῦτο auf alles Vorangehende zusammen, sowohl auf das „Trachten nach der τελειότης" als auf das „Nichtzerstören des gelegten Grundes der μετάνοια, πίστις und διδαχή." Nun gewinnen wir einen Gedanken, an welchem V. 4 sich auf's Innigste und Schönste anschließt. In großem Ernste betrachtet es der Autor als eine noch problematische Sache, ob seinen Lesern die Umkehr zum Glauben und die Erlangung der τελειότης überhaupt noch möglich seyn werde. Denn, sagt er, wer einmal aus dem Gnadenstande herausgefallen sey, der könne nicht mehr erneuert werden. Doch fügt er dann V. 9 ff. die Hoffnung bei, daß es bis zu einem völligen Herausfallen hoffentlich bei den Lesern noch nicht gekommen seyn werde. Er stellt ihnen also V. 4—8 die Größe der Gefahr vor Augen, belebt aber V. 9 ff. auch wieder ihren Muth. Beides zusammen — die Gefahr sowie die doch noch vorhandene Möglichkeit (aber nur Möglichkeit) der Rückkehr — bildet die Exegese unseres ἐάνπερ. Die Sache steht auf der Schneide; aber sie steht doch noch auf der Schneide.

Vers 4—6. Die Unmöglichkeit eines ἀνακαινίζεσθαι wird ausgesagt von denjenigen, welche a) erleuchtet waren, die himmlische Gabe geschmeckt hatten, des heil. Geistes theilhaftig geworden waren, und das Evangelium nebst den Kräften der künftigen Welt geschmeckt hatten, und dann b) wieder abgefallen sind. Die ersten vier Momente schildern die einzelnen Stufen von dem Anfange der Bekehrung an bis zum vollendeten Glaubens- und Gnadenstand. Den Anfang bildet das ἅπαξ φωτισθέντες, die allgemeine Bezeichnung der Erkenntniß der Wahrheit. Damit fängt

die Bekehrung an, daß der Mensch, welcher blind war über sich selbst, blind über sein Verhältniß zu Gott, über Gottes Forderung an ihn, über sein Verderben, sein Erlösungsbedürfniß, und folglich um so blinder über das dargebotene Heil, das er nicht kannte und nicht kennen lernen mochte, nun erleuchtet wird über seinen eigenen Zustand und über die Wahrheit des Heils in Christo; daß er zu ahnen und zu erkennen anfängt, es sey doch mehr als Täuschung und Aberglaube, was ihm von dem Nazarener gesagt werde. Ist diese Erkenntniß einmal gewonnen, so muß es vorwärts — oder der Mensch muß verloren gehen; denn dies Licht geht jedem nur ἅπαξ auf. — Der zweite Schritt ist der, daß der Mensch, das Heil ergreifend, nun selbst die thatsächliche Erfahrung an und in sich macht, daß in Christo ihm eine himmlische Gabe — Gnade, Vergebung und Kraft — geschenkt sey. — Nimmt er diese δωρεά in Demuth und Glauben an, so empfängt er drittens die Gabe des heil. Geistes; sein Erlöser fängt durch seinen Geist an, in ihm lebendig zu werden; und dies hat dann viertens eine doppelte Frucht zur Folge, einmal, daß er das καλὸν θεοῦ ῥῆμα (= דבר טוב Jos. 21, 43; 23, 14; Jer. 29, 10 u. a.), das Verheißungswort Gottes, d. h. natürlich die Erfüllung desselben, also den ganzen Reichthum aller dem messianischen Israel verheißenen Gnadengüter — Friede, Freude, Lust zum Guten, ein neues Herz u. s. w. — in sich erfährt und erlebt; und sodann, daß er die Kräfte der künftigen Welt in sich erlebt und erfährt. Zu diesen Kräften gehören gar nicht bloß jene außerordentlichen Wundergaben der apostolischen Zeit (welche allerdings auch Anticipationen des schließlichen Sieges des πνεῦμα über die σάρξ sind), sondern alle jene Kräfte der Heiligung und Verklärung, welche schon hienieden dem Christen den Sieg verleihen über den alten Adam und den Tod. — Mit dieser unserer Stelle wird zurückgeschlagen die Verleumdung der Junghegler und aller ihrer Gesellen, daß das biblische Christenthum eine Religion des Jenseits und nicht des Diesseits wäre. Nein! weil es eine Religion des Jenseits ist, hat es die Kraft, das Diesseits zu verklären und frei zu machen aus den Jammerstricken der Sünde, die der Leute Verderben ist. Die Junghegler aber sammt ihren Gesellen, weil sie das Jenseits nicht haben, können sie mit dem Diesseits nichts weiter machen, als es verderben.

Wer nun alle jene Stadien des Glaubensstandes bereits zurückgelegt hat, und dann wieder abfällt, „den kann man nicht wieder erneuern," d. h. in dem kann der Gnadenstand, aus dem er gefallen ist (die μετάνοια, die Bekehrung)*), nicht wieder hergestellt werden; er ist und bleibt verloren. An diesen Worten läßt sich nichts mäkeln. Dies, daß ein Solcher bloß nicht noch einmal getauft werden dürfte, sonst aber doch wohl selig werden könne (wie Aeltere wollten), hat der Autor sicherlich nicht sagen wollen; ebenso wenig, daß nur die Menschen ihn nicht erneuern könnten, wohl aber Gott. Ganz absolut stellt er es hin: „ihn zur Bekehrung zu erneuern, ist unmöglich."

Es ist dies eine der Stellen, wo von der sogenannten Sünde wider den heiligen Geist, richtiger: von einem Fall, der in rettungsloses Verderben führe, die Rede ist. Bekanntlich gab es darüber zwischen den prädestinatianischen Calvinisten und den Lutheranern eine selbst bis in die Exegese sich erstreckende Differenz. — Die Calvinisten stützten sich auf die Stelle Matth. 12, 31 f., wo Christus ungläubige Juden warnt, sie sollten nicht die Sünde wider den heiligen Geist begehen, welche nie vergeben werden könne; ferner auf die Stelle 1 Joh. 2, 19, wo Johannes von gewissen vom Christenthume zum Gnosticismus abgefallenen Individuen sagt: „Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren gar nicht von uns; denn wenn sie von uns gewesen wären, wären sie bei uns geblieben." Beide Stellen wurden nun calvinistischerseits als Beweis benutzt für das Theorem, daß a) ein wahrhaft Wiedergeborener nicht mehr fallen könne, b) folglich, wer wieder abfalle, nicht wahrhaft wiedergeboren gewesen seyn könne — ein Theorem, welches übrigens nicht nothwendig eine Consequenz der absoluten Prädestinationslehre, sondern auch ohne diese denkbar ist. — Wie aber nun sich mit unserer Stelle Hebr. 6, 4—6 zurecht finden? mit dieser Stelle, wo so deutlich ein Wiederabfall aus dem eigentlichsten Glaubensstande gelehrt ist. Calvin urgirte das γευσάμενοι; es sey von Leuten die Rede, welche von den Gnadengütern bloß ein wenig gekostet und nur „einige Fünklein Lichtes" empfangen hätten. Allein wer nicht durch dogmatische Vorurtheile blind ist, der muß

*) Thörichter Weise denken Andere an den Zustand Adams vor dem Fall!

einsehen, daß die Tendenz unseres Autors sicherlich und sichtlich nicht die ist, zu sagen: je weniger einer von den Gnadengütern geschmeckt habe, desto leichter könne er unrettbar verloren gehen, sondern gerade umgekehrt: je mehr einer bereits in das innerste Heiligthum des Gnadenstandes eingedrungen sey, um so unwiederbringlicher sey er verloren, falls er dann dennoch falle.

An unserer Stelle ist also unverkennbar von der Möglichkeit eines Wiederabfalls Wiedergeborener die Rede. Streitet aber dagegen nicht die Stelle 1 Joh. 2, 19? Im Mindesten nicht! Wenn heutiges Tages ein christlicher Pfarrer von den Leuten, die, weil sie faule Glieder der Kirche gewesen, dem Ronge und andern Lügenaposteln zur Beute werden, schreiben oder sagen würde: „Sie sind von uns abgefallen, weil sie nie zu uns gehört hatten u. s. w." — wer würde daraus den Schluß ziehen, daß jener Pfarrer die Möglichkeit eines Abfalls auch wirklich Wiedergeborener leugnen wolle? Ebenso steht es bei Johannes. Wer so offenkundigen Schwätzern und Lügenpropheten, wie die Gnostiker es waren, zur Beute werden konnte, von dem mußte man schließen, er könne nie tief in das Wesen des Christenthums eingedrungen seyn. Daraus folgt aber gar nicht, daß nicht auch ein wirklich bis in den eigentlichsten Gnadenstand vorgedrungener Mensch dadurch, daß er im Kampfe wider den alten Adam lässig wird, und eine Schooßsünde in sich herrschen läßt, am Glauben Schiffbruch leiden könne.

Im Gegensatze zu Calvin müssen wir also vielmehr Folgendes als die Lehre der heiligen Schrift über die Sünde wider den heiligen Geist feststellen.

Es werden in der heiligen Schrift drei verschiedene Weisen genannt, wie ein Mensch ewig verloren gehen könne: 1) Die eigentlich so genannte Sünde wider den heiligen Geist Matth. 12, 31 f., wenn ein Mensch beharrlich der rufenden Gnade widersteht, und alle ersten Winke des heiligen Geistes an sein Herz und Gewissen abweist. 2) 1 Joh. 2, 19, wenn einer äußerlich und oberflächlich das Christenthum mitmacht, ohne wahrhaft wiedergeboren zu seyn, und dann dem verführenden Geschwätz des nächsten besten vagabundirenden Lotterbuben zur Beute wird, und 3) Hebr. 6, 4—6, wenn einer wahrhaft wiedergeboren war, aber dem Bösen Raum giebt in seinem

Herzen, und, im Kampf erlahmend, von irgend einem feineren Fallstrick des Satans, einer feineren Lüge (wie hier von der fromm aussehenden Liebe zu den Institutionen des alten Bundes) sich fangen läßt.

Warum ein Solcher unrettbar verloren ist, sagt die Apposition: ἀνασταυροῦντας κλ. Ein Solcher begeht in potenzirtem Maaße die Sünde, welche das ungläubige Israel gegen Christum begangen hat. Die Israeliten kreuzigten in ihrem Wahne einen Pseudomessias oder schlimmstens einen Propheten. Wer aber Jesum als seinen Heiland und Erlöser erkannt und erfahren hat, und dann vom Christenthum abfällt, der erklärt damit faktisch den, welchen er als den Gottessohn erkannt hat, für einen Pseudomessias, und spottet sein.

Sind nun mit den δυνάμεις V. 5 die durch Handauflegung mitgetheilten Charismen gemeint, so müssen die Leser (da die Handauflegung erst nach der Taufe stattfand) getauft und nur hinterher wieder in Unterricht genommen worden seyn. Doch könnten unter den δυνάμεις allenfalls auch die Kräfte der Heiligung im weiteren Sinne verstanden werden. Das Erstere ist aber das Wahrscheinlichere.

Vers 7—8. Geradezu erinnert der Autor hier an das Gleichniß Christi vom verschiedenen Acker. Darin liegt aber auch die beste Widerlegung der calvinischen Exegese von V. 4—6. Das fruchtbare wie das unfruchtbare Ackerfeld hat den gleichen Regen und Segen empfangen; des Ackers Schuld ist es, wenn der Same von den Dornen, den bösen Lüsten, überwuchert wird. Nicht in dem Mangel eines von Gott vorenthaltenen abstrakten donum perseverantiae, sondern in der Lahmheit im Kampfe gegen den alten Menschen liegt die Ursache des Wiederabfalls. — Mit den Worten κατάρας ἐγγύς kann der Autor nicht sagen wollen, daß der Fluch noch ungewiß sey (dagegen sind die folgenden Worte), sondern jene Worte heißen einfach: „er geht dem Fluch entgegen,“ „der Fluch steht ihm bevor.“ (Vgl. Kap. 8, 13.) — εἰς καῦσιν für den Nominativ καῦσις ist hebraisirende Wendung = לְבַעֵר mit dem לְ substantiae, vgl. LXX Jes. 40, 16; 44, 15. Die Meinung des Autors ist natürlich nicht, daß bloß die Disteln und Dornen, sondern daß (vgl. 5 Mos. 29, 22) das ganze Ackerland selbst mit Feuer und

Schwefel verbrannt werden solle. Dies ist dann ein Bild für das ewige Verderben des Individuums, das mit einem unfruchtbaren Acker verglichen war.

Vers 9—12 wendet sich nun der Autor zu dem andern Moment des Gedankens, zu der tröstlichen Hoffnung, daß es bei seinen Lesern noch nicht bis zum Abfall gekommen seyn werde. „Wenn wir auch so (so ernst warnend) zu euch reden, so sind wir doch in Betreff euer des Besseren, Heilvollen überzeugt." (Ἐχόμενα σωτηρίας eine klassische Amplification des Adjektivbegriffs = haud insalutaria. Ἔχεσθαί τινος, pertinere ad aliquid, mit etwas zusammenhängen, an etwas Theil haben. Der Ausdruck ist absichtlich unbestimmt gelassen, und man thut Unrecht, wenn man den einen oder andern präcisen Sinn darin finden will. Ἐχόμενα σωτηρίας bildet nur den allgemeinen Gegensatz zu κατάρας ἐγγύς.) Die ganze Wendung des Gedankens von der Strenge zur Milde erinnert an die paulinischen Stellen Gal. 4, 12 und 19; 2 Cor. 10—11.

Vers 10. Je stärker sich in einem Christen das neue Leben schon thatkräftig erwiesen hat, je mehr Früchte der Umwandlung und Heiligung schon an ihm sichtbar gewesen sind, um so sicherer läßt sich schließen, daß seine Bekehrung eine wahre, centrale, gründliche, tiefe gewesen sey. Je mehr sein Christenthum nur Theorie und Kopforthodoxie war, desto mehr hat man zu fürchten, daß nicht der ganze Mensch bekehrt gewesen sey, desto größer ist die Gefahr einer Scheinbekehrung und eines Wiederabfalls. Was bloß auf dem Wege der Dialektik in den Menschen eingegangen ist, kann durch bloße Dialektik, vollends unter Versuchungen des Fleisches und Prüfungen des Leidens, wieder verloren gehen. Das einzig sichere Kennzeichen der Bekehrung ist das Daseyn der Heiligung; das einzig sichere Kennzeichen des Bleibens im Gnadenstande ist der Fortschritt in der Heiligung.

Auf diese Wahrheit gründet sich der Gedanke unseres 10ten Verses. Weil die Leser bereits sichtliche F r ü c h t e des Glaubens in Werken der Liebe und des Dienstes gezeigt haben und noch zeigen, so hegt der Autor das Vertrauen, Gott werde sie nicht fallen lassen, ihnen seinen Geist und Gnadenbeistand nicht entziehen. Auffallend ist aber, daß er hierbei an die G e r e c h t i g k e i t Gottes appellirt. Die röm. Theologen haben unsere Stelle

zur Begründung ihrer Theorie vom meritum condigni benutzt. Der natürliche Mensch vermöge zwar keine guten und verdienstlichen Werke zu thun; der Bekehrte aber vermöge unter dem Beistand des heiligen Geistes vollkommen gute und darum verdienstliche Werke zu vollbringen, die von Gott durch Ertheilung neuer Gnadengaben belohnt würden. Mit Recht haben die evangelischen Theologen dieser Theorie die Wahrheit entgegengestellt, daß die besten Werke der Wiedergeborenen noch mit Sünde befleckt und unvollkommen seyen, und in der That ist von einer Belohnung einzelner Werke in unserer Stelle auch nicht die Rede. Die evangelischen Theologen wußten sich aber in der Regel mit unserer Stelle selbst nicht anders abzufinden, als daß sie annahmen, die guten Werke der Wiedergeborenen, obwohl unvollkommen, würden doch von Gott aus Gnaden belohnt. Allein dies ist eine contradictio in adjecto; was Gott uns trotz unserer Unvollkommenheit aus Gnaden giebt, das hat eben damit nicht die Qualität eines Lohnes. — In der That giebt es noch eine andere Gerechtigkeit, als die bezahlende, belohnende. An unserer Stelle ist von jener Gerechtigkeit Gottes die Rede, die jeden Menschen führt, leitet und regiert nach Angemessenheit der Entwickelungsstufe, die er gerade einnimmt. Das wird von Gott ausgesagt, daß er einen Menschen, der noch irgendwie gerettet werden kann, und in dem das neue Leben nicht schon ganz erstickt, der Abfall nicht wirklich vollzogen ist, auch nicht dem Verderben preisgiebt, sondern jeden zu ziehen sucht, so lange er sich noch ziehen läßt. Es ist dies nicht eine richterliche oder vergeltende Gerechtigkeit gegen den Menschen (denn der Mensch hat kein Recht, den Gnadenbeistand Gottes als einen verdienten zu fordern), sondern es ist die Gerechtigkeit des Vaters gegen den Sohn, der die Menschen erkauft hat mit seinem Blute, und dem wir armen Sünder so lange noch angehören, bis wir von ihm abgefallen sind. Nicht gegen uns, sondern gegen Christum würde der Vater ἄδικος seyn, wenn er einem Menschen, ehe er aufgehört hat, zum peculium des Sohnes zu gehören, seinen Gnadenbeistand entziehen wollte.

Vers 11. Der Verfasser wünscht nun herzlich, daß das christliche Leben in den Lesern sich, und zwar mit erneuetem

Eifer, fortsetzen möge; daß nämlich „ein jeder von ihnen den nämlichen Eifer (den sie bisher in der ἀγάπῃ bewiesen haben) nun auch bis zur Vollendung beweisen möchte im Streben nach der vollkommenen Festigkeit der Hoffnung." Die πληροφορία τῆς ἐλπίδος hat ihren Gegensatz in dem bisherigen Schwanken der Leser, in ihrer bisherigen Unsicherheit, da sie nicht recht wußten, ob sie auf Christi Heil und Verheißung sich ganz und ungetheilt verlassen dürften, oder nebenbei des Tempeldienstes und levitischen Priesterthums u. s. w. bedürften.

Vers 12. Die Folge und der Erfolg jener σπουδή, welcher erreicht werden soll, ist der, daß die Leser nicht mehr, wie sie es nach Kap. 5, 12 bisher waren, νωθροί sind, sondern den übrigen Christen gleichen nicht allein in der ἀγάπῃ und διακονία, sondern auch in der πίστις und μακροθυμία. Μακροθυμία bezeichnet aber keineswegs bloß die passive Geduld, das gelassene Dulden von Leiden, sondern wie Röm. 2, 7 selbst ὑπομονή zur Bezeichnung aktiver Beharrlichkeit dient, so ist dies noch vielmehr hier bei μακροθυμία der Fall.

Vers 13—15 beginnt eine etwas schwierigere Gedankenreihe, welche sich mittelst der Partikel γάρ als Erläuterung an das Vorige anschließt. Es fragt sich: Was wird V. 13—15 gesagt, und was soll mit dem Gesagten bewiesen oder daraus als Erläuterung zu V. 12 gefolgert werden? — Gesagt wird, und zwar in sprachlich völlig klaren Worten: Gott habe dem Abraham geschworen (vgl. 1 Mos. 22, 16 ff. mit Kap. 17, 1 ff.), er wolle ihn segnen und mehren. Und hieraus wird V. 15 gefolgert, daß also auch schon jener Stammvater des Bundesvolkes durch μακροθυμία der Verheißung theilhaftig geworden sey. Offenbar ist dieser Begriff des μακροθυμεῖν das verbindende Glied zwischen V. 12 und V. 13—15. Dagegen ist die Bemerkung, daß Gott bei sich selbst geschworen habe V. 13, füerst nur als ein Nebenumstand mit angeführt, welcher dann erst V. 16 aufgegriffen und zu einem neuen, selbständigen Gedanken benutzt werden soll. (Ganz in ähnlicher Weise waren Kap. 5, 6 die Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ einstweilen mit angeführt, um erst später im 7ten Kapitel als eigentliches neues Thema benutzt zu werden. Aehnlich auch das Citat Kap. 3, 7—12 verglichen mit V. 15 ff. und Kap. 4, 3 und 7.)

Die Hauptfrage ist also bei der Erklärung unserer drei Verse, wiefern denn daraus, daß Gott dem Abraham geschworen hat, ihn segnen und mehren zu wollen, sich ergiebt, daß Abraham durch μακροθυμία die (Erfüllung der) Verheißung erlangt hat? Sicherlich hat Bleek Unrecht, wenn er trotz dem folgernden καὶ οὕτω dennoch V. 15 nicht für eine Folgerung aus V. 13—14 will gelten lassen, sondern darin nur eine Notiz sieht, daß Abraham jene Verheißung des εὐλογεῖν καὶ πληθύνειν durch seine anderweitig, nämlich beim verlangten Opfer Isaaks bewiesene Beharrlichkeit (im Glauben) verdient habe. Auf die beim verlangten Opfer Isaaks bewiesene Kraft des Glaubens verweist der Autor wahrlich mit keinem Worte; sondern aus dem Umstande, daß Gott dem Abraham geschworen hat, ihn zu segnen und zu mehren, folgert er, daß Abraham durch Beharrlichkeit des Glaubens die Verheißung (nämlich deren Erfüllung, wie V. 12) erlangt habe. Wer nun bei unserem Autor eine an den Wörtern und an dem Buchstaben klebende rabbinische Exegese voraussetzt, der wird hier wieder in große Verlegenheit kommen; denn hier, wie immer, liegt nicht im Buchstaben, sondern im Gedanken die vis argumentationis. Zwei Momente sind es, auf welchen die Beweiskraft ruht. Erstlich hat Gott dem Abraham die Verheißung zugeschworen; darin lag schon, daß ihre Erfüllung in fernerer Zukunft erst zu erwarten war; denn das Versprechen eines Geschenkes, das ich sofort und augenblicklich erfüllen will, brauche ich nicht durch einen Schwur zu bekräftigen; ein Schwur ist nur dann nöthig, wenn die Erfüllung so fern liegt, daß dem Empfänger des Versprechens aus dem langen Verzuge allenfalls Zweifel erwachsen könnten. Zweitens war der Inhalt der Verheißung, der verheißene Gegenstand selbst, ein solcher, welcher der Natur der Sache nach erst nach Abrahams Tode eintreten konnte. Er sollte gesegnet und zwar durch ungeheuere Mehrung seines Samens gesegnet werden; dies konnte der Natur der Sache nach erst viele Generationen nach Abraham in Erfüllung gehen. Sein ganzes Leben hindurch bekam also Abraham von der Erfüllung der ihm gegebenen Verheißung nichts zu sehen (vgl. Kap. 11, 39); er war darauf angewiesen, bis an seinen Tod zu verharren in der μακροθυμία der Hoffnung dessen, was er nicht sah. So

sind auch die Leser des Hebräerbriefs angewiesen, nicht auf das Sichtbare, nicht auf die irdisch sichtbare jüdische Theokratie und ihre Institutionen sich zu verlassen, sondern im Muthe des Abrahamsglaubens ihr Heil zu gründen auf den gen Himmel gefahrenen Gekreuzigten, dessen Anhänger noch eine zerstreuete Heerde bilden, und die auf Erden nichts haben als die Hoffnung auf die ihnen verheißene Zukunft.

Vers 16—19. Nun greift der Autor den V. 13 mit angedeuteten Nebengedanken: daß Gott bei keinem Höheren, als er selbst ist, schwören kann, auf und benutzt ihn zu einer neuen Gedankenwendung, nämlich zu der Folgerung, daß, eben weil Gott der in sich Unwandelbare ist, eine Verheißung, die er nicht allein gegeben, sondern überdies noch bei sich selbst beschworen hat, absolut sicher und fest ist. In dieser Festigkeit der Gottesverheißungen liegt ein zweites Motiv für die Leser, an der ἐλπίς auf die dem messianischen Israel (schon zu Abrahams Zeit) verheißene Herrlichkeit festzuhalten. Und von da baut der Autor dann V. 20 auf äußerst gewandte Weise die Brücke, um, nachdem er die Leser innerlich vorbereitet und ihre Herzen geöffnet hat, nun auf sein Thema von der Melchisedeksnatur des neutestamentlichen messianischen Hohenpriesterthums zurückzukommen.

V. 16: „Die Menschen schwören bei einem, der größer ist (als sie), und der Eid ist ihnen zur Sicherheit über allen Widerspruch hinaus" (zur widerspruchlosen Sicherheit). Dieser Gedanke ist an sich deutlich. Die Eide werden geleistet bei einem Wesen, welches über dem Menschen steht, Allwissenheit besitzt, den etwaigen Eidbruch zu erfahren, Macht und Gerechtigkeit, ihn zu strafen. Der Eid besteht darin, daß der Schwörende dies höhere Wesen zum Zeugen, wie des Versprechens so der Erfüllung oder Nichterfüllung, und zum eventuellen Rächer der letzteren aufruft. (Daher ist beim geläuterten Christen ein jedes Wort ein stiller Eid, nämlich im Bewußtseyn der Zeugenschaft des allgegenwärtigen und allwissenden Gottes gesprochen. Und daher verbietet Christus die Schwüre bei leblosen Dingen (Matth. 5, 34) und setzt jene Gesinnung, wo jedes Ja ein Ja ist, d. h. wo alle Worte — mag nun Gott ausdrücklich als Zeuge angerufen werden oder nicht — im Bewußtseyn der Zeugenschaft Gottes

gesprochen werden, als das Richtige an die Stelle jenes ebenso superstitiösen als lügenhaften Schwörens. Christus verbietet also nicht den Eid, sondern er will, daß der Christ lauter Eide sprechen und daß auf diese Weise der Unterschied von Schwören und Nichtschwören ein Ende finden soll.

Vers 17: Bei Gott nun fällt die Möglichkeit des Wankens und der Unwahrhaftigkeit und somit die Nothwendigkeit eines höheren Garanten absolut hinweg. Er ist der Wahrhaftige, nicht um eines Anderen willen und nicht aus Furcht vor einem Anderen, sondern durch sein eigenes Wesen. Darum kann er nur bei sich selbst schwören, nur sich selbst und sein eigenes Wesen als Zeugen und als Garantie seiner Wahrhaftigkeit hinstellen. Freilich ist eben darum das Schwören Gottes bei sich selbst ein Anthropopathismus, oder richtiger: eine Herablassung zur menschlichen Schwachheit. Um seiner selbst willen brauchte er nicht zu schwören; seinetwegen dürfte die Form des Schwörens, die Form der Duplizität eines Versprechenden und eines Zeugen, ganz hinwegfallen. Aber so lange dem Menschen die Erkenntniß der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens noch verschlossen oder unklar war, ließ sich Gott zum Schwur herab. In wunderbarer Weisheit knüpfte er an an die menschliche Voraussetzung einer möglichen Wandelbarkeit in Gott, darum schwur er; indem er aber bei sich selbst schwur, führte er in demselben Akte den Menschen von jener irrigen Voraussetzung aufwärts zu der Erkenntniß, daß Er in seinem eigenen Wesen das habe, was ihn an der Wandelbarkeit verhindere. — Dieser Gedanke nun, welcher schon V. 13 kurz angedeutet war, wird V. 17 ausgeführt.

Ἐν ᾧ wörtlich „bei welchen Umständen" = bei diesen Umständen, quae cum ita sint. Daher soviel wie „deshalb" (Theophylakt, Erasmus, Schlichting, Grotius, Kuinoel, Olshausen, de Wette, Tholuck, Bleek u. a.). Ἐν ᾧ gehört nun nicht zu βουλόμενος; Rambach u. a. haben erklärt: da nun hiermit (mit Anwendung dieser Sitte des Schwörens) Gott zeigen wollte ꝛc.; aber offenbar wird das Schwören Gottes nicht in Parallele mit dem menschlichen Schwören, sondern in einen Gegensatz zu demselben gestellt, wie schon aus den Worten ἄνθρωποι μὲν γὰρ hervorgeht. Ἐν ᾧ gehört vielmehr zu ἐμεσίτευσεν.

„Deshalb (weil die Menschen zwar bei einem Höheren schwören) hat Gott, als er den Erben der Verheißung auf eine überschwenglich sicherere Weise das Unwandelbare seines Willens zeigen wollte, sich in die Mitte gestellt" (zwischen sich qua verheißenden und die Menschen). — *Μεσιτεύω,* se interponere, sich als Mittelsmann zwischen zwei Parteien stellen. Dann speziell bei eidlichen Versprechungen: sich als Gewährsmann, als fidejussor oder Garanten zwischen den Versprechenden und den Empfänger des Versprechens stellen, um die Garantie für die Erfüllung des Versprechens zu übernehmen. Dies thut Gott schon dann, wenn ein Mensch bei ihm schwört; er läßt sich alsdann von den beiden Menschen zum Zeugen und Garanten herbeirufen. Wo nun aber Gott bei sich selbst schwört, da tritt er gleichsam in die Mitte zwischen sich selbst und den Menschen. Das heißt eben: er ist sein eigener Zeuge.

V. 18: Und „darum haben wir festen Trost durch zwei unumstößliche Dinge, in welchen beiden Gott unmöglich lügen kann — wir, die wir flüchten, die Hoffnung auf das künftige Ziel festzuhalten." Da Gott in sich unwandelbar und wahrhaftig ist und des Schwörens nicht bedarf, so ist schon seine Verheißung als solche allein gewiß und unumstößlich. Wo er nun aber vollends nicht bloß als Verheißender, sondern (indem er schwört) auch noch als *μεσιτεύων,* als sein eigener Zeuge und Garant auftritt, da muß die Erfüllung doppelt sicher seyn, oder genauer: da ist der menschlichen Schwachheit eine doppelte *παράκλησις,* eine doppelte Erinnerung an die göttliche Unwandelbarkeit, gegeben.

In der Apposition zum Subjekte, d. h. den Worten *οἱ καταφυγόντες κλ.,* wiederholt der Autor noch einmal die Bedingung, unter welcher man an der an sich und objektiv sicheren Verheißung subjektiven Antheil erhält. Von Gottes Seite fehlt nichts; aber wir unserer Seits müssen, allen falschen Trost verlassend, uns dahin flüchten, die *ἐλπὶς προκειμένη* festzuhalten. (Zu dem partic. aor. vgl. Kap. 4, 3. — Andere fassen minder natürlich *καταφυγόντες* als absoluten Begriff, und lassen dann *κρατῆσαι* von *παράκλησις* abhängen, und übersetzen dies mit „Ermahnung, Aufforderung.") Die *ἐλπίς* involvirt hier beides, den Gegenstand der Hoffnung (vgl. das Adjektiv *προκειμένη*)

und den Akt derselben (vgl. κρατῆσαι). Im Deutschen wird der Gedanke am präcisesten wiedergegeben durch die Uebersetzung „festzuhalten an der Hoffnung des vorgesteckten Zieles." — Καταφυγόντες erklärt Calvin treffend: Hoc verbo significat, non aliter Deo vere nos fidere, quam dum praesidiis omnibus aliis destituti ad solidam ejus promissionem confugimus. Die Leser sollten alle falschen judaistischen Stützen ihrer Heilshoffnung als ebenso viele Versuchungen und Verführungen fliehen, und ihren Blick allein auf das unsichtbare Ziel der in Christo verheißenen künftigen Herrlichkeit richten.

V. 19: Diese feste Hoffnung allein auf Christum ist „ein sicherer und fester Anker der Seele, und ein solcher, der hineingeht in das Innere hinter dem Vorhang." Zwei Bilder sind hier nicht sowohl vermischt, als auf wunderbar schöne Weise combinirt. Der Autor konnte die Welt vergleichen mit einem Meer, die Seele mit einem Schiff, die künftige noch verborgene Herrlichkeit mit dem verdeckten Meeresgrunde, dem unter das Wasser sich fortsetzenden und vom Wasser verdeckten fernen Festlande. Oder er konnte die Gegenwart des irdischen Lebens vergleichen mit dem Vorhofe, und die künftige Seligkeit mit dem himmlischen Allerheiligsten, das noch gleichsam durch einen Vorhang vor uns verhüllt ist. Er hat aber beides combinirt. Die Seele klammert sich, wie eine Schiffbrüchige, an einen Anker, und sieht nicht, wo das Tau des Ankers hinläuft, wo es befestigt ist; sie weiß aber, daß es hinter dem Vorhange, der ihr die künftige Herrlichkeit verhüllt, befestigt ist, und daß sie, wenn sie nur am Anker festhält, mit demselben seiner Zeit in das Allerheiligste wird von rettender Hand hineingezogen werden. — So liegt also im Hoffen selber das, was die Erfüllung gewißlich herbeiführt.

Vers 20. Das Allerheiligste wird näher bestimmt als dasjenige, „in welches Christus als unser Vorläufer eingegangen ist." Mit diesen Worten erinnert der Autor an den zweiten Abschnitt des ersten Theiles (Kap. 2, V. 10 vgl. mit V. 17) und zugleich an den zweiten Abschnitt des zweiten Theiles (Kap. 4, V. 10 und 14). An beiden Stellen, besonders deutlich aber an der zweiten, war aus diesem Vorangegangenseyn Christi, als des Erstlings und Bahnmachers in den Himmel, die Folgerung ge-

zogen, daß sein Amt ein hohepriesterliches sey. So leitet diese Erinnerung in unserem 20sten Verse den Autor ganz natürlich und ungezwungen auf das Kap. 5, 1—10 begonnene Thema der Vergleichung Christi mit dem Hohenpriester zurück, und er fährt, nachdem er nun die Leser innerlich darauf vorbereitet hat, genau da fort, wo er Kap. 5, 10 stehen geblieben war; er wiederholt nämlich das dort schon angekündigte neue Thema: Christus sey ein Priester nach Melchisedeks Art und diese Melchisedeksnatur seines Hohenpriesterthums culminire in der Ewigkeit desselben.

Zweiter Abschnitt.

(Kap. 7.)

Der Messias als ein melchisedekartiger Hoherpriester ist ein höherer Hoherpriester als Aaron.

Der Gedankengang in diesem Kapitel ist überaus klar disponirt. Zuerst wird V. 1—10 gezeigt, daß Melchisedeks Priesterthum von höherer Natur war, als das levitische; sodann wird hieraus V. 11—19 die Schlußfolgerung gezogen, daß das levitische Priesterthum und ebenso auch das mosaische Gesetz, in welchem dasselbe eingesetzt war, ein unvollendetes war, und endlich V. 20—28, daß der Messias, weil er laut Ps. 110 ein Hoherpriester nach Melchisedeks Art seyn mußte, das levitische Priesterthum sowie das mosaische Gesetz hoch überragte.

Das erste dieser drei Stücke zerfällt wieder in zwei Gedankenreihen; V. 1—3 wird gezeigt, daß das melchisedekische Priesterthum ein ewiges ist, V. 4—10, daß Melchisedek von Levi den Zehnten erhob.

Vers 1—3. *Οὗτος* weist zurück auf Kap. 6, 20. Dieser Melchisedek, nämlich der, von welchem Ps. 110 die Rede ist. Der Hauptsatz und Hauptnerv des Gedankens liegt natürlicherweise in dem Hauptverbum *μένει εἰς τὸ διηνεκές* (nicht, wie

Storr wollte, in den Worten ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης). Schon Kap. 6, 20 war angekündigt: Christus sey gleich Melchisedek ein ewiger Hoherpriester. So wird nun V. 1—3 erläutert, wiefern Melchisedeks Hohepriesterthum ein ewiges war, und ebenso wird dann V. 20—28 gezeigt, wiefern Christi Hohepriesterthum ein ewiges war. Daß also die Worte μένει εἰς τὸ διηνεκές den Hauptgedanken des Satzes enthalten, kann nicht bezweifelt werden. Alle anderen Bestandtheile von V. 1—3 sind nur erläuternde Nebenglieder.

Es fragt sich aber noch, in welchem Verhältniß dieser Hauptgedanke V. 1—3 zu der Thesis Kap. 6, 20 stehe. Sollen wir das γάρ argumentativ fassen, und hat der Autor V. 1—3 etwa den Beweis dafür liefern wollen, daß Christus ein Hoherpriester nach Melchisedeks Art war? Und lag das Argument hierfür darin, daß Melchisedek ewig Priester war und Christo ebenfalls ein ewiges Priesterthum zukommt, sodaß also um dieses tertii comparationis — der Ewigkeit — willen Christus ein ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ genannt werden kann? — Dies kann unmöglich der wahre, vom Autor beabsichtigte Gedankenfortschritt seyn. Er hätte ja alsdann die Worte εἰς τὸν αἰῶνα bei der Thesis 6, 20 noch weglassen, dafür aber hinter V. 3 den Gedanken von V. 20—28 sogleich bringen müssen. (Die Gedankenfolge hätte die seyn müssen: Christus ist Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks; denn: Melchisedeks Priesterthum war ein ewiges, Christi Priesterthum desgleichen, ergo.) — In der That hatte aber der Autor einen Beweis, daß Christi Hohepriesterthum ein melchisedekartiges war und seyn mußte, hier gar nicht mehr nöthig. Dieses Daß hatte sich ja schon Kap. 5, 1—10 ergeben, und zwar daraus ergeben, daß eben in der Weissagung Ps. 110 die Berufung des Messias zur Priesterwürde lag, daraus mithin, daß dem Messias die Priesterwürde in Verein mit der Königswürde im voraus vom Psalmisten war zugesprochen worden. Nein, nicht daß Christi Priesterthum ein melchisedekartiges sey, will der Autor Kap. 7, 1—3 beweisen, sondern aus der bereits feststehenden Thesis Kap. 6, 20 will er Folgerungen ziehen, nämlich die Folgerung, daß das Priesterthum des Messias höher stehe, als das levitische.

So müssen wir also γάρ in explicativer Bedeutung, im Sinne von nämlich fassen. Der reiche Inhalt der These Kap. 6, 20 soll nun auseinandergelegt, es soll gleichsam vor dem Leser ausgebreitet werden, wie viel in dem einfachen Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ liege, und wie viel sich aus demselben ergebe.

Auf das Subjekt des Satzes folgt nun eine Reihe von Appositionen, die aber nicht alle zum Subjekt, sondern theilweise zum Prädicat gehören. Die zur Erläuterung des Prädicates gehörigen Appositionen beginnen mit den Worten πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος; daß sie hier und nirgends anders beginnen, ergiebt sich schon daraus, daß von hier an die beiden ersteren Appositionen erläuternd wiederholt werden.

Melchisedek . . . . zuerst verdolmetscht König der Gerechtigkeit
König von Salem . . . dann König von Salem, d. i. König des Friedens
Priester Gottes
u. s. w.

Wir haben also zu übersetzen: „Dieser Melchisedek, König von Salem, Priester Gottes des Höchsten, welcher dem Abraham begegnete u. s. w. und ihn segnete, bleibt als einer, deß Name heißet König der Gerechtigkeit u. s. w. in Ewigkeit." Die erste Gruppe von Appositionen dient dazu, das Subjekt zu bezeichnen und kenntlich zu machen; die zweite dient dazu, zu motiviren, wiefern diesem Subjekte das Prädicat μένει εἰς τὸ διηνεκές zukomme.

Betrachten wir die erste Gruppe. Μελχισεδέκ, der bekannte Amoriterkönig 1 Mos. 14. Mit Recht verschollen ist der Einfall von Hieronymus, Luther u. a., Melchisedek sey kein anderer gewesen, als der Sohn Noahs, Sem. Ebenso unhaltbar ist die Ansicht von Molinäus, Hottinger u. a., Melchisedek sey kein Mensch, sondern eine momentane Ensarkose Gottes des Sohnes gewesen. Melchisedek war der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes zufolge nichts anderes, als ein ohne Zweifel amoritischer Fürst eines Stammes, bei welchem sich (ähnlich wie im Hause Labans) der alte primitive Monotheismus noch erhalten hatte, und welcher nach altpatriarchalischer Weise noch als der Priester seines Stammes dem unsichtbaren Gott im Himmel Opfer darbrachte. — Die Worte ὁ συναντήσας κλ., ebenso wie

die Worte ᾧ δεκάτην κλ. dienen hier zunächst nur dazu, die Erinnerung an die wenigen aus dem Leben dieses Mannes aufbehaltenen Züge in das Gedächtniß der Leser zurückzurufen und ihnen das Bild Melchisedeks bestimmter zu vergegenwärtigen, obwohl diese Züge später V. 4 und 6 allerdings wieder aufgegriffen und zu weiteren Folgerungen benutzt werden (ähnlich wie Kap. 6, 13 die Worte ἐπεὶ κλ.).

Gehen wir nun zur zweiten Gruppe von Appositionen. Melchisedek bleibt Priester in Ewigkeit, als der, dessen Name verdolmetscht König der Gerechtigkeit, dessen Titel König des Friedens bedeutet. Der Verfasser hatte ein volles Recht, auf diese Namen Gewicht zu legen, weil dieselben nicht zufällig, sondern wirklich nur Erscheinungsformen des Wesens jenes Mannes waren. Hätte unser Autor aus dem Namen des späteren Königs Adonizedek von Salem (Jos. 10) derartige Folgerungen ziehen wollen, so würde man dies mit Recht für ein rabbinisches Verfahren erklären; aber jeder Leser, der noch einigen gesunden Sinn hat, wird fühlen, wie unmöglich ein solches Verfahren dem Verfasser des Hebräerbriefs seyn würde; wie entsetzlich es abstechen würde, gegen seine sonstige tiefsinnige Art zu argumentiren! Bei Melchisedek traf recht eigentlich nomen et omen zusammen. Der Volksstamm, welcher Salem erbaut hatte, muß ein friedliebender Stamm wirklich gewesen seyn, sonst hätte er der Stadt wohl nicht den Namen „Friede," „Friedestadt" gegeben. Und in der That, in jenen für die damaligen Verhältnisse ziemlich weitverzweigten Krieg hatte sich der König der Friedestadt mit seinem Volke nicht eingemengt. Dieser König selbst zeigte wirklich Gerechtigkeitssinn, indem er mit Abrahams gerechter Sache sympathisirte, und er zeigte mehr als das, indem er freundlich und zuvorkommend dem Abraham entgegenging mit Gaben der Erquickung. Ihm bringt Abraham, der Glaubenskämpfer, Huldigungsgeschenke dar; ja wenn er ihm den Zehnten giebt, so unterwirft er sich damit seiner Oberhoheit; er flüchtet als Schutzverwandter unter das Scepter dieses dem lebendigen Gotte dienenden Königs, um unter seinem Schirme fortan unbehelligt von feindlichen Heidenschaaren zu leben. Die Namen מלכי צדק und מלך שלם drücken also wirklich nur in Kürze die Züge des Wesens und der Gestalt jenes Priester-

königs aus. Und wenn nun David Ps. 110 in prophetischem Geiste von dem ihm verheißenen Nachkommen erwartet und schaut, er werde mit der königlichen Würde die priesterliche vereinigen gleich Melchisedek, so wollte David damit sicherlich nicht bloß eine äußerliche mechanische Addition beider Dignitäten weissagen, sondern ihm schwebte die Gestalt eines Mannes vor, bei dem, sowie bei Melchisedek, die königliche Macht geweiht und heiligend durchdrungen seyn würde von der priesterlichen Würde und Thätigkeit, also die Gestalt eines Königs, der wahrhaftig in Frieden (vgl. 2 Sam. 7, 11) und Gerechtigkeit (vgl. Ps. 45, 8) herrschen würde.

Daraus allein folgt aber noch nicht unmittelbar, daß Melchisedeks Priesterthum ein ewiges ist. Sondern dies zu erweisen, sind erst noch andere Attribute nöthig. Melchisedek ist ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος. Was will der Verf. hiermit sagen? Schulz und Böhme haben ihm die Albernheit zugetraut, er habe wirklich gemeint, Melchisedek sey ohne Aeltern auf die Welt gekommen; und in manchem junghegelischen Hirne spukt noch heute diese seltsame Idee. Aber glaubt man denn im Ernste, der Autor habe dem Melchisedek ein wirkliches ewiges Priesterthum zuschreiben wollen? So war ja Christus nicht der einzige ewige Priester!! Solche Auslegung ist eine geistlos am Buchstaben klebende, und trägt die Rabbinenbeschränktheit, die sie in der heiligen Schrift zu finden glaubt, lediglich in sich.

Unser Autor macht es gerade umgekehrt. Er sieht von aller historischen Untersuchung über die anderweitigen, unbekannten Schicksale des Melchisedek gänzlich ab und faßt ihn allein soweit auf, als David im 110ten Psalm ihn als Vorbild des Messias benutzt hat und benutzen konnte. Das Individuum Melchisedek, welches dem Abraham entgegenging, hatte freilich einen Vater und eine Mutter gehabt, möglicherweise einen tapfern Vater und eine sanfte Mutter — wir wissen es nicht! Aber eben weil wir es nicht wissen, und weil auch David nichts davon wissen konnte, so kann David mit den Worten „Du bist ein Priester ewiglich nach der Weise Melchisedeks" nicht das haben sagen wollen: der Messias werde einen tapfern oder nicht tapfern Vater, eine sanfte oder unsanfte Mutter u. s. w. haben — mit andern Worten: nicht das Individuum mit seinen anderwei-

tigen Attributen konnte er als Bild des künftigen Messias hinstellen wollen — sondern nur auf das Bild des Melchisedek, wie und soweit es 1 Mos. 14 aus dem Dunkel hervortritt, kann er sich bezogen haben, wenn er vom verheißenen Nachkommen sagte, er werde ein Priester seyn in der Weise Melchisedeks.

Dies aber, und einfach dies, ist unserem Autor mit vollem Rechte wichtig. Der levitische Priester mußte sich durch seine Abkunft von Levi und Aaron als Priester legitimiren; Melchisedeks Priesterthum hatte sicherlich mit seinem Geschlechte und seiner Abkunft nichts zu schaffen, da wir ja von seiner Abkunft nicht einmal etwas vernehmen. Melchisedek steht ja ganz außerhalb der großen theokratischen Geschlechtsreihe, welche sich von Abraham aufwärts bis Adam und abwärts bis Levi und Aaron u. s. w. zieht. Er tritt wie ein lichter Punkt aus dem Dunkel heraus, um sogleich wieder im Dunkel zu verschwinden. Und doch — obgleich er nicht durch theokratische Abstammung Priester geworden seyn kann — führt ihn die heilige Schrift, führt ihn Moses selber doch als einen „Priester des Gottes in der Höhe" auf, und erkennt ihn als solchen an. Soll nun der Messias nach Melchisedeks Art ein Priester seyn, so wird ihm auch nicht jenes levitische Erbpriesterthum, sondern ein selbständig in der Person wurzelndes Priesterthum zugesprochen.

Daß die Wörter ἀπάτωρ, ἀμήτωρ nun wirklich nichts anderes besagen wollen als parentibus *ignotis*, das geht theils aus der Analogie von Profanschriftstellern hervor (z. B. *Horat.* serm. I, 6, 10: Multos saepe viros, nullis majoribus ortos. *Liv.* 4, 3: Servium Tullium, captiva Corniculana natum, patre nullo, matre serva. *Cic.* de orat. II, 64: Quid hoc clamoris? quibus nec pater nec mater, tanta confidentia estis?), theils aus dem exegetischen ἀγενεαλόγητος, welches bekanntlich nicht heißt: „ohne Geschlecht," sondern: „ohne Geschlechtsregister."

Auch dies nun deutet zwar schon indirekt auf die ewige Natur des melchisedekischen Priesterthums hin; der volle Beweis liegt aber erst in den Worten: μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ. Wie dies zu erklären sey, ergiebt sich aus dem so eben Gesagten. Das In=

dividuum Melchisedek hatte in der Wirklichkeit freilich einen Anfang und ein Ende des Lebens; aber hiervon wird im Pentateuch nichts erzählt, und somit konnte sich David im 110ten Psalm auch nicht hierauf beziehen. Daß nichts von des Melchisedek Geburt und Tod erzählt wird, darauf kommt es dem Autor an. Wie er ἀπάτωρ und ἀμήτωρ durch ἀγενεαλόγητος erklärt hat, so erklärt er die Worte μήτε ἀρχὴν κλ. durch ἀφωμοιωμένος κλ. Schon Calvin hat richtig bemerkt, daß der Autor nicht ὅμοιος sage. Melchisedek war nicht Christo gleich, er wird aber Christo gleich dargestellt. Daß aber im Pentateuch vom Lebensanfang und Lebensende des Melchisedek nichts erzählt wird, und daß dennoch Melchisedeck als ein Priester Gottes anerkannt wird, und daß dies sein Priesterthum — ohne Vorgänger und Nachfolger — von David als das Vorbild des künftigen messianischen Priesterthums hingestellt wurde, dies hat für unseren Autor wieder mit vollem Recht eine positive Bedeutung. Dieselbe ist wieder aus dem Gegensatze gegen das levitische Priesterthum zu erklären; denn alle diese Charakterzüge des Melchisedek-Priesterthums werden ja eben zum Behuf der Vergleichung mit dem levitischen Priesterthum und zum Beweis für die Inferiorität des letzteren aufgeführt. Der levitische Priester oder Hohepriester war Priester geworden durch seine Geburt, und hinterließ durch seinen Tod das Hohepriesterthum seinem Sohne; sein Amt war seinem Wesen nach kein bleibendes, sondern ein von Glied zu Glied fortrückendes, und dies Fortrücken war ausdrücklich im Gesetze vorgeschrieben und geregelt. Wo nun der Psalmist die priesterliche Herrlichkeit des verheißenen זֶרַע schildern will, und dieselbe in ein einheitliches Bild zu concentriren sucht, da bietet sich ihm nicht die Anschauung eines rituellen levitischen Hohenpriesters — eines Hohenpriesters aus der Reihe der von Geschlecht zu Geschlecht einander Platz machenden und ablösenden Hohenpriester dar, sondern das Bild jenes Melchisedek, welcher a) Priester war nicht durch formelle gesetzliche Einsetzung, sondern weil seine Gesinnung, die Gesinnung der δικαιοσύνη und εἰρήνη, ihn trieb, Gott Opfer zu bringen und die Königsmacht zu weihen durch den Priestersinn; welcher b) Priester war nicht durch Abstammung, sondern aus sich

heraus; und welcher deshalb c) nicht ein Glied in einer Reihe von Vorgängern und Nachfolgern war, sondern als einziger in seiner Art und insofern als einer, der Priester bleibt (sein Hohepriesterthum an Niemanden abgiebt), dargestellt wird.

Es ist also wahrlich keine Spielerei und Künstelei, sondern göttliche Weisheit und Erleuchtung des heiligen Geistes, wenn unser Autor auf jene Momente in dem Bilde, das uns von Melchisedek dargestellt wird, jene Schlüsse baut. Die Berechtigung hierzu liegt darin, daß Melchisedek nicht an sich (1 Mos. 14) als Vorbild Christi dasteht, sondern erst durch David (Ps. 110) zum Vorbild Christi gestempelt wird, durch jenen David, welcher sich dabei wirklich nicht auf Alles, was Melchisedek war, sondern nur auf das Wenige, was 1 Mos. 14 von ihm gesagt war, beziehen konnte. — Hatte nun David, wo er die Herrlichkeit des ihm verheißenen Nachkommen in ihrer höchsten Glorie schildern wollte, nicht nach dem Bilde eines levitischen Hohenpriesters, sondern nach jenem Bilde Melchisedeks, wie es 1 Mos. 14 in abgerundeter Einrahmung aus dem Dunkel tritt, gegriffen, so mußte sich unser Verf. mit Recht fragen, warum und aus welchen Gründen denn dies Bild des Melchisedek dem Psalmisten als das herrlichste, als herrlicher denn das Bild eines levitischen Hohenpriesters, erschienen sey. Diese Gründe waren leicht zu finden. Der levitische Hohepriester war Hohepriester durch Einsetzung, ganz abgesehen von seiner persönlichen Gesinnung; der Messias aber sollte (vgl. Kap. 1, 9; 2, 17; 4, 15) Hoherpriester seyn aus seinem innersten Wesen heraus und durch seine persönliche Heiligkeit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Treue, sowie Melchisedek ein Priester war durch selbständige, eigene, freie That und Frömmigkeit. Der levitische Hohepriester hatte sein Amt durch Abstammung von Levi und Aaron; der Messias sollte gar nicht von Aaron, sondern von David abstammen; wie Melchisedek sollte er draußen stehen neben der erblichen levitischen Priesterreihe. Der levitische Hohepriester mußte einem Nachfolger Platz machen; der Messias sollte Priesterkönig seyn ohne Ende (2 Sam. 7; Ps. 110, 4); dem entsprach im Bilde Melchisedeks der Umstand, daß von einem Nachfolger Melchisedeks in dessen Priesteramte nirgends die Rede ist. In der Art, wie von Melchisedek 1 Mos. 14 erzählt wird,

liegt also der Grund, warum er schon dem Psalmisten erhabener erscheinen mußte, als der levitische Hohepriester. Keine der Schranken, die dem letzteren wesentlich waren, wird dem ersteren beigelegt. Gerade in der geheimnißvollen Weise, wie der Pentateuch ihn aus dem Dunkel hervor und über das theokratische Geschlecht hintreten läßt, liegt der Eindruck der Hoheit, der den Psalmisten veranlaßte, ihn als ein Vorbild oder Beispiel der dem künftigen Messias eignenden Priesterkönigs-Herrlichkeit hinzustellen.

Es versteht sich hiernach von selbst, daß diejenigen Ausleger gänzlich fehlgehen, welche behaupten, die Worte μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές besagten bloß dies, daß das Priesteramt des Melchisedek ein ewiges sey. Das Amt war auch bei den levitischen Hohenpriestern ein bleibendes, fortdauerndes! Nein, die Person des Melchisedek — nur eben nicht die Person, wie sie in ihrer individuellen Wirklichkeit war, sondern wie sie als abgerundetes Bild dem Psalmisten vor Augen gestellt war — bot den Anblick eines Priesters dar, der sein Priesterthum aus sich selbst hatte, und an keinen Nachfolger abtrat.

Die Quintessenz von V. 1—3 ist also diese: Schon die heilige Schrift alten Testamentes schreibt dem Messias ein Priesterthum zu, welches durch innere und äußere Selbständigkeit und Schrankenlosigkeit hoch erhaben ist über das levitische Hohepriesterthum.

Vers 4—10. Es folgt nun ein zweiter Beweis für die Erhabenheit des melchisedekischen über dem levitischen Priesterthum. Dieser zweite Beweis ist hergeleitet aus jenen V. 1 f. schon gelegentlich mit erwähnten Zügen aus Melchisedeks Geschichte: ὁ συναντήσας κλ. ᾧ καὶ δεκάτην κλ. Der ganze Beweis V. 4—10 bewegt sich nun in der Form eines Soriten. Dieser Sorite besteht aus zwei Haupttheilen. V. 4—7 wird daraus, daß Abraham dem Melchisedek den Zehnten gab und von ihm den Segen empfing, geschlossen, daß Melchisedek größer sey als Abraham. V. 9—10 wird dann daraus, daß Levi damals noch in Abrahams Lenden war, geschlossen, daß auch Levi dem Melchisedek untergeordnet sey.

Der erste Theil dieses Soriten müßte schulmäßig lcgisch so gestellt seyn:

Obersatz: Der Zehntempfänger und Segenspender ist größer als der Zehntzahler und Segenempfänger.

Untersatz: Nun hat Abraham dem Melchisedek den Zehnten gegeben und den Segen von ihm empfangen.

Schlußsatz: Folglich ist Melchisedek größer als Abraham.

Nun wird aber nicht bloß nach Art der Soriten der Schlußsatz weggelassen und V. 8—9 sogleich in den zweiten Haupttheil übergesprungen, sondern unser Autor erleichtert sich diese Weglassung des Schlußsatzes noch durch das einfache Verfahren, den Obersatz erst nach dem Untersatz zu bringen.

V. 4 ist die erste Hälfte des Untersatzes: Melchisedek hat von Abraham den Zehnten empfangen. V. 5 folgt eine Nebenbemerkung, des Inhaltes, daß Melchisedek in viel auffallenderer und erhabenerer Weise den Zehnten von Abraham empfangen habe, als ihn jetzt die Leviten von den übrigen Juden empfangen. V. 6 wird die erste Hälfte des Untersatzes, bereichert mit der antithetischen Beziehung auf V. 5, wiederholt, und die zweite Hälfte des Untersatzes: daß Melchisedek den Abraham segnete, beigefügt.

V. 7 wird nun der (den Schlußsatz schon involvirende) Obersatz nachgebracht, jedoch formell nur in Bezug auf das Segnen ausgeführt. (In Bezug auf das Zehenterheben verstand sich ja dasselbe, namentlich nach V. 5, schon von selbst.)

Nachdem nun gezeigt ist, daß Melchisedek über Abraham, über dem Empfänger der Verheißung und Stammvater aller levitischen und nichtlevitischen Juden, steht, so wird V. 8 durch eine Rückweisung auf V. 1—3 der Uebergang gemacht zum zweiten Haupttheil des Soriten V. 9—10, wo V. 9 die Thesis, V. 10 den Beweis enthält.

Vers 4. Die Partikel δέ dient einfach zur Bezeichnung des Uebergangs auf einen anderen Gegenstand. „Nun bemerket aber weiter.“ Πήλικος, wie groß, wie sehr erhaben, nämlich im Vergleiche mit den levitischen Hohenpriestern. Das ᾧ dient nicht dazu, erst zu bestimmen, wer mit οὗτος gemeint sey; sondern οὗτος bezieht sich rückwärts auf den V. 1—3 genannten Melchisedek, und ᾧ ist begründend, cui = quum ei. Die Apposition ὁ πατριάρχης ist des Nachdruckes wegen an's Ende der Periode gestellt. Er, welcher doch als der Stammvater des

ganzen Israels, auch der Leviten, hoch über Israel und über den Leviten steht, hat gleichwohl dem Melchisedek den Zehnten entrichtet, sich also ihm untergeordnet. Hiermit ist das eine Moment des (dem Obersatze V. 7 vorangestellten) Untersatzes vollendet.

Ehe nun aber der Autor V. 6 das andere Moment beifügt, muß er vorher einem Einwurfe begegnen. Man konnte ihm nämlich entgegenhalten: Wie? du legst darauf ein so großes Gewicht, daß Melchisedek den Zehnten erhob? Erheben denn nicht auch die levitischen Priester den Zehnten? — Nothwendig mußte er zeigen, welch ein bedeutender Unterschied zwischen beiden Zehenterhebungen stattfinde. Er thut dies Vers 5 in einer Nebenbemerkung. Er führt erstlich den Einwurf selbst in Form einer Restriktion ein, „und auch die Leviten zwar erheben den Zehnten;" er fügt aber sogleich in diese Restriktion oder Concession alle die Momente ein, in welchen die Inferiorität der Leviten in dieser Beziehung sich ausspricht, sodaß er alsdann V. 6 sogleich die höhere Art der Zehenterhebung bei Melchisedek als Gegensatz dazu hinstellen, und hiermit zugleich den Untersatzgedanken von V. 4 im 6ten Verse in bereicherter, bestimmterer Gestalt wiederholen kann.

Vor allem müssen wir das Subjekt: οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευῒ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες näher in's Auge fassen. Daß wirklich οἱ λαμβάνοντες Subjekt ist und die Worte ἐκ τῶν υἱῶν Λευῒ von λαμβάνοντες abhängen, versteht sich von selbst. Wollte man οἱ ἐκ τῶν υἱῶν Λευῒ für sich allein als Subjekt nehmen, und τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες als nähere Bestimmung zum Prädicatsbegriff, so würde man den unpassenden Sinn erhalten, daß die Leviten dann, wann sie das Priesterthum empfangen oder antreten, den Zehenten erheben. Dem entspricht aber die historische Sachlage nicht. Ebenso wenig hat man mit Bleek u. a. zu übersetzen: diejenigen unter den Leviten, welche das Priesterthum empfingen (im Gegensatze zu denen, welche bloße Leviten waren, ohne Priester zu seyn), denn nach den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes empfingen alle Leviten den Zehnten (3 Mos. 27, 30). Sondern vielmehr liegt der Nachdruck auf λαμβάνοντες, und die Leviten werden in einen doppelten Gegensatz gestellt gegen Melchisedek, erstlich als solche, die von Levi abstammen, zweitens als solche, die das Priesterthum (durch

diese ihre Abstammung) empfangen. „Jene, welche, aus den Söhnen Levi seyend, das Priesterthum empfangen," stehen im Gegensatze zu Melchisedek, der nach V. 1—3 μὴ γενεαλόγητος war und weder Vorgänger noch Nachfolger hatte, sondern dessen Priesterthum auf selbständige Weise gleichsam aus seiner Person entquoll. (So im Wesentlichen auch Reland, Peirce, Wolf.)

Schon mit diesem λαμβάνοντες ist ein Moment der Inferiorität der levitischen Zehenterhebung angedeutet. Ein weiteres liegt in den Worten ἐντολὴν ἔχουσι. Die Leviten haben durch ein Gebot das Recht erhalten, den Zehenten zu erheben, und die übrigen Israeliten geben ihnen den Zehenten, weil sie müssen. Abraham dagegen hat dem Melchisedek freiwillig den Zehenten gegeben. Dort ist es ein Dritter, über den Leviten sowohl als den übrigen Stämmen stehender (nämlich Gott), welchem eigentlich der Zehente gehört, und welcher die Leviten auf denselben anweist. Hier liegt in Melchisedeks persönlicher Würde und Hoheit das, was den Abraham zur Zehententrichtung bewegt. Derselbe Gegensatz wird wiederholt in den Worten κατὰ τὸν νόμον.

Aber auch daß das Zehentrecht der Leviten sich nur über den λαός, τουτέστι τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν, erstreckt, während Melchisedeks Hoheit weit über seinen Stamm hinaus und bis auf den ihm ganz fremden Abraham hinüberreicht, wird vom Verfasser zu bemerken nicht unterlassen. Ebenso, daß die Abstammung von Abraham, wie sie einerseits (bei den Leviten) ein Recht der Zehenterhebung gewährt, so andererseits (bei den Nichtleviten) vor der Last der Zehententrichtung nicht schützt. Dies Letztere liegt in den Worten καίπερ ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ. Steht nun Melchisedek höher als der Stammvater des Geschlechtes, dessen Glieder sich in Zehententrichter und Zehentempfänger theilen, so versteht sich, daß die Zehentberechtigung dieser letzteren (der Leviten) unendlich niedrigerer Natur ist, als die Zehentberechtigung Melchisedeks. Oder mit anderen Worten: daß Melchisedek weit höher über Abraham stand, als unter dessen Nachkommen die Leviten über den Nichtleviten stehen. Das Verhältniß ließe sich fast mathematisch so darstellen:

Melchisedek >> [Abraham > (Leviten > Nichtleviten)].

Dazu kommt dann der in den Worten ἐντολήν und κατὰ νόμον angedeutete andere Unterschied zwischen dem vom Gesetzgeber verliehenen unselbständigen Zehentrecht der Leviten und dem selbständigen, aus der persönlichen Hoheit quellenden Zehentrecht Melchisedeks.

Vers 6 wird nun die andere Seite jenes Gegensatzes hingestellt, und zwar besonders jenes eine Moment, daß Melchisedek von einem der Abstammung nach Fremden den Zehenten empfing, betont. Hiermit ist der erste Gedanke des Untersatzes — aber eben in bereicherter Bestimmtheit — wiederholt. Nun tritt der zweite Gedanke des Untersatzes hinzu, daß Abraham, obgleich er von Gott die theokratische Verheißung empfangen hatte, doch von Melchisedek gesegnet wurde. Die Bezeichnung τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας entspricht ihrer logischen Stellung nach der Bezeichnung ὁ πατριάρχης V. 4. Zu beiden könnte man sich statt des Artikels ein καίπερ hinzudenken.

Vers 7 wird nun der Obersatz nachgebracht, und zwar werden hier nun nicht mit pedantischer Schulgenauigkeit beide Momente des Untersatzes auf allgemeine Urtheile zurückbezogen, sondern nur das unmittelbar zuvor aufgeführte zweite Moment. „Ohne allen Widerspruch wird das Geringere vom Höheren gesegnet" = der Segnende steht immer höher als der Gesegnete. Das Parallelglied: „Der Zehentempfänger steht immer höher, als der Zehentgeber," verstand sich (namentlich nach den Bemerkungen von V. 5) schon so sehr von selbst, daß der Autor es getrost hinweglassen konnte.

Ebenso hatte er nicht nöthig, den Schlußsatz: Ergo steht Melchisedek höher als Abraham, erst noch förmlich nach schulgerechter Weise in Worten auszusprechen; und zwar um so minder, da er jenen Obersatz, welcher diesen Schlußsatz involvirte, hinter den Untersatz gestellt hatte.

Vers 8 macht er daher sogleich den Uebergang zum zweiten Haupttheil des Soriten, nämlich zu dem (auch schon durch V. 5 vorbereiteten) Beweis, daß, wenn Abraham unter Melchisedek stehe, um soviel mehr Levi unter ihm stehe. Er macht diesen Uebergang aber geradezu so, daß er eine Nebenbemerkung einfügt, die sich im Wesentlichen an die Nebenbemerkungen des 5ten Verses anschließt.

Der Gedanke nämlich, daß es hier (bei den Leviten) hinsterbende Menschen sind, die den Zehenten erheben, dort aber der, welchem bezeugt wird, er lebe — dieser Gedanke schließt sich nicht als ein Glied in die syllogistische Kette ein, ergiebt sich nicht aus V. 7 und beweist nichts für V. 8, sondern es ist ein wirklicher Nebengedanke, nur dazu dienend, die Aufmerksamkeit des Lesers nun von Abraham abwärts auf die Leviten zu lenken. Seinem Inhalte nach ist dieser Gedanke nichts anderes als eine kurze Rückweisung auf V. 3, und nur als solche ist er überhaupt verständlich. Wäre V. 3 nicht vorangegangen, so könnte man wirklich V. 8 so verstehen, als wolle der Autor dem Individuum Melchisedek (denn mit Justinian, Capellus u. a. Christus als Subjekt von ζῇ zu betrachten, ist reiner nonsens) ein endloses Leben zuschreiben. So aber kann (wie der Hauptsache nach auch Bleek richtig eingesehen hat) μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ nichts anderes seyn, als eine kurze Wiederholung des Gedankens: μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, und ist somit zu erklären: „von dem nur sein Leben erzählt wird, nicht sein Tod" (Bleek); oder mit anderen Worten: es ist wieder nicht das Individuum Melchisedek, welches das Zeugniß hat ὅτι ζῇ, sondern es ist wieder das typische Bild Melchisedeks, wie es in der Einrahmung von 1 Mos. 14 dem Psalmisten vorschwebte. — Vers 8 enthält also nichts Neues, sondern erinnert nur an die früher V. 3 bewiesene Inferiorität des levitischen Priesterthums, und dies, wie gesagt, nur zu dem Zweck, um auf diese Weise den Blick des Lesers überhaupt von Abraham auf den Stamm Levi herabzuleiten.

Vers 9—10 folgt nun erst der zweite Haupttheil des Soriten selbst. Vers 9 wird eine Thesis aufgestellt, ein Untersatz, auf welchen der V. 7 implicite enthaltene Obersatz des vorigen Syllogismus (daß der Zehentempfänger über dem Zehentgeber stehe) ohne weiteres eine volle Anwendung erleidet; nämlich der Untersatz: Auch Levi hat gewissermaßen dem Melchisedek den Zehenten entrichtet; sodaß hier weder der Obersatz noch der Schlußsatz besonders ausgeführt zu werden brauchte. Vers 10 wird dann eben jener V. 9 aufgestellte Untersatz bewiesen.

Die Worte sind in beiden Versen vollkommen klar. In der

Art der Beweisführung aber haben manche Ausleger mit größerer oder geringerer Anwandlung von Freude wieder einmal ein recht krasses Beispiel rabbinischer Interpretations- und Argumentations-Manier zu finden geglaubt, während dagegen Andere (wie z. B. Olshausen, Bleek) diese Beweisführung nur als „eine argumentatio ad hominem, gerichtet gegen die jüdische Werthlegung auf leibliche Abstammung" (sollte wohl heißen deductio ad absurdum), retten und gegen den Vorwurf der Unangemessenheit schützen zu können glauben. Selbst Olshausen meint, man dürfe diesen Beweis „nicht wörtlich verstehen, und das habe der Autor durch ὡς ἔπος εἰπεῖν andeuten wollen;" aber wie soll man ihn denn verstehen? — Der Beweis wäre in der That rabbinisch, wenn der Autor aus dem Noch- in den Lendenseyn Levi's auf die Theilnahme des Levi an dem Zehentgeben Abrahams als an einer individuellen That Abrahams einen Schluß gezogen hätte. So wäre es z. B. auch sonderbar und absurd, wenn ich schließen wollte: „der Markgraf Georg von Brandenburg hat mit kühnem Muthe die Reformation im Baireuthischen geschützt; da nun Friedrich Wilhelm IV. damals noch in Georgs Lenden war, so hat auch Friedrich Wilhelm IV. mit kühnem Muthe die Reformation im Baireuthischen geschützt." Unser Verfasser dagegen schließt daraus, daß Levi damals noch in Abrahams Lenden war (d. h. wohlgemerkt, daß weder Levi, noch Jakob, noch Isaak damals gezeugt waren — denn sobald Isaak gezeugt war, war Levi nicht mehr in Abrahams Lenden), nur dies, daß für Levi das Rechtsverhältniß mit galt, in welches Abraham sich zu Melchisedek setzte. Daß er nicht von einer schlechthinigen Theilnahme des Levi am δεκατοῦν, sondern nur von einer gewissermaßen stattfindenden, nicht von einer Theilnahme am Akt als solchem, sondern nur an den Resultaten und Rechtsfolgen desselben, reden will, dies scheint er mir durch den Zusatz ὡς ἔπος εἰπεῖν bei δεδεκάτωται anzudeuten. Ebendaher hütet er sich auch wohl, von Levi zu sagen δεκάτην ἔδωκεν, und wählt wohlweislich das Passivum δεδεκάτωται. — So aber ist der Beweis nun auch vollkommen begründet. Wenn ich z. B. das Hamburger Bürgerrecht erwerbe, und habe bereits einen majorennen Sohn, so präjudicirt mein Eintritt in das Bürgerrecht nicht für diesen mit; dagegen meine

minorennen Kinder und vollends die, die ich nach meinem Eintritt in das Bürgerrecht erst zeuge, nehmen Theil an demselben. Oder wenn der Ritter Kronenburg sich etwa dem Grafen von Nassau als Vasall unterworfen hat, so hat sich sein bereits erwachsener selbständiger Sohn nicht ohne weiteres mit unterworfen, wohl aber gilt für die Kinder, die er nach seiner Unterwerfung zeugt, die Oberhoheit des Grafen von Nassau. So nun auch hier. Wäre 1 Mos. 14 Isaak ein selbständiger Mann neben Abraham gewesen, so hätte Isaak zu seinem Vater sagen können: Du magst dich immerhin diesem Melchisedek unterwerfen; das geht mich nichts an; ich bin frei. So aber ward Isaak gezeugt, nachdem Abraham bereits in jenes Verhältniß der Unterwerfung eingetreten war. Gerade aus der Unselbständigkeit der Descendenten wird also mit vollem Rechte ein Schluß auf ihre Mitunterwerfung gezogen. Nur handelt es sich hier natürlich nicht um ein äußeres politisches Unterwürfigkeitsverhältniß (von einem solchen könnte nur die Rede seyn, wenn die Nachkommen Abrahams fort und fort Unterthanen der amoritischen Könige von Salem geblieben wären), sondern um eine ideelle Unterordnung des theokratischen Geschlechts unter die Priestergestalt des Melchisedek *).

Vers 11—19 folgt nun die zweite Gedankenreihe dieses Abschnittes. V. 1—10 wurde das melchisedekische Priesterthum mit dem levitischen verglichen, und die Inferiorität des letzteren bewiesen. V. 11—19 wird hieraus eine weitere Schlußfolgerung gezogen auf die Unvollkommenheit und Unvollendetheit nicht des levitischen Priesterthums allein, sondern auch des mosaischen Gesetzes.

Auch hier bewegt sich der Gedanke in einer Art von Soriten. V. 11 involvirt die neue Thesis: durch das levitische Priesterthum war keine τελείωσις gegeben. Doch wird diese nicht als Thesis hingestellt, sondern der Uebergang in folgender Form gemacht. V. 1—10 war schon die Inferiorität

*) Wunderlicherweise haben viele Ausleger eine Schwierigkeit darin gefunden, daß Jesus als Davids und Abrahams Nachkomme ja auch tiefer als Melchisedek gestanden haben müßte. Ist denn Jesus überhaupt aus den Lenden eines menschlichen Vaters hervorgegangen?!

des levitischen Priesterthums bewiesen. V. 11 sagt nun der Autor: Wie konnte dies auch anders seyn? Wäre durch das levitische Priesterthum eine τελείωσις gegeben gewesen, so hätte es ja überhaupt jener Verheißung eines anderen Priesters, eines Priesters nach Melchisedeks Art, nicht bedurft. Er wickelt die neue Thesis also sogleich in die Form eines Argumentes. Und zwar, während er V. 1—10 aus dem Was der Weissagung Ps. 110 Schlüsse zog, so zieht er hier einen Schluß aus dem Daß, aus der Existenz derselben. Vers 12 bringt er sodann einen Seitenbeweis, oder vielmehr, er räumt wieder einen Einwurf hinweg (ähnlich wie oben V. 5). Er hat V. 11 in parenthesi zugegeben, daß das levitische Priesterthum die innere Basis für das mosaische Gesetz bilde; daraus hätte man nun etwa folgern können: um so mehr müsse das levitische Priesterthum vollkommen seyn; denn das Gesetz sey ja vollkommen. Diesen Einwurf schlägt nun der Autor V. 12 zurück mit der erläuternden Bemerkung, daß umgekehrt aus der Unvollkommenheit des Priesterthums auch die des Gesetzes folge. Somit ist aber in V. 12 implicite eine zweite Thesis enthalten.

Diese zweite Thesis: das mosaische Gesetz habe keine τελείωσις, wird nun V. 13—19 bewiesen. (Für die erstere Thesis lag schon in V. 11 ein Argument.)

A) V. 13. Der Messias ist Hoherpriester und doch nicht aus dem Stamm Levi (also der Messiasbegriff als solcher involvirt ein Hinausgehen über das Gesetz).

Beweis: a) V. 14. Das historische Faktum: Jesus war aus dem Stamm Juda.

b) V. 15—17. Die christologische Nothwendigkeit.

Obersatz V. 15: Der Messias sollte Priester nach Melchisedeks Art seyn.

Untersatz V. 17: Melchisedek ist Priester in Ewigkeit.

Schlußsatz V. 16: Der Messias durfte nicht nach dem Gesetz des Fleisches geboren werden.

B) V. 18—19. Daraus, daß das Gesetz aufgehoben werden konnte, folgt, daß es unvollkommen war.

Vers 11. *Εἰ* mit dem Impf. setzt die abstrakte Möglichkeit eines bereits als unwirklich bekannten Falles. „Wenn — wäre." Als logisches Zwischenglied zwischen V. 10 und 11 ergänzt sich von selber der Gedanke: „Folglich war das levitische Priester-

thum auch unvollkommen. Und wie natürlich! Denn wenn u. s. w." Ἱερωσύνη, auch noch V. 12, bezeichnet ursprünglich das Priesterseyn, das Priesteramt, die Priesterwürde, während ἱερατεία ursprünglich den von den Priestern zu verrichtenden Dienst bezeichnet. Doch in unserem Kap. (vgl. V. 5 und 12) werden beide Worte promiscue zur Bezeichnung des gesammten levitischen Priesterwesens — Person, Amt und Dienst zusammengenommen — gebraucht. Der Ausdruck τελείωσις ἦν διὰ ist absichtlich ganz allgemein gehalten, er bezeichnet nicht die vollendete Sühnung, nicht die vollendete Heiligung, sondern ganz allgemein die Vollendung der Heilsthaten und Heilswege Gottes, d. i. der Theokratie.

Die Parenthese ὁ λαὸς γὰρ κλ. dient zur Erläuterung, wie Jemand auf den Gedanken kommen könne, im levitischen Priesterthum die Vollendung der Theokratie sehen zu wollen. Auf dies Priesterthum hin erhielt das Volk sein Gesetz. Ἐπ' αὐτῆς lesen ABCDE Cyr. und Minuskeln; ebenso Grotius, Lachmann, Bleek; ἐπ' αὐτῇ ist minder verbürgt, und giebt den trivialen Sinn, daß das Volk sein Gesetz beim Priesterthum, d. h. entweder gleichzeitig mit demselben (Erasmus, Luther, Calvin, Beza u. a.) oder über das Priesterthum (Gerhard, Bengel, Limborch u. a.), empfangen habe. (Wolf, Storr u. a. wollen erklären: „unter der Bedingung der Existenz eines Priesterthums," was sprachlich ebenso unpassend ist, als sachlich.) Lesen wir ἐπ' αὐτῆς, so ist ἐπί c. gen. gebraucht wie 9, 17; 1 Cor. 9, 10, „auf sie hin," „auf ihre Basis hin." Das levitische Priesterthum, obwohl äußerlich und der Zeit nach erst im Gesetz und durch das Gesetz eingesetzt, bildete doch innerlich die Basis und Voraussetzung in der Gesetzgebung, ja für dieselbe. In der Gesetzgebung; denn die ganze Anlage derselben beruht auf dem Cultusgesetz, auf der Vertretung des Volkes vor Gott durch die Priester, und auch alle anderweitigen Einrichtungen sind mit der Institution des levitischen Priesterthums auf das Engste verwachsen. Für die Gesetzgebung; denn diese ganze Gesetzgebung war nur nöthig, um das Bedürfniß einer priesterlichen Vertretung vor Gott in den Israeliten zu wecken; an sich war die mosaische Gesetzgebung nicht nöthig, sondern nur eine der Periode des levitischen Priesterthums correlate pädagogische Vorstufe.

So könnte nun also Jemand aus der großen Rolle, welche das levitische Priesterthum in der Thorah spielt, die Folgerung ziehen, daß das levitische Priesterthum sicherlich ebenso in sich vollendet sey, als die Thorah von den Juden für vollendet betrachtet wurde. Der Verfasser geht auf diese letztere Voraussetzung, und auf die Untersuchung, ob durch das Gesetz eine τελείωσις gegeben sey, für jetzt noch nicht ein, sondern beweist fürerst seine erste Thesis: daß durch das levitische Priesterthum keine τελείωσις gegeben sey, ganz selbständig; und zwar einfach daraus, daß ja sonst sicherlich nicht ein anderer Priester, der nicht nach Aarons, sondern nach Melchisedeks Weise Priester seyn sollte, verheißen worden wäre. — Man hat zu construiren: Τίς ἔτι χρεία, ἕτερον ἱερέα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀνίστασθαι, καὶ (αὐτὸν) οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι; Was wäre dann noch für ein Bedürfniß gewesen, daß ein anderer Priester, nach Melchisedeks Art, aufstände, „und daß er" (= „der") nicht nach Aarons Art genannt würde? (Schleusner u. a. nehmen λέγεσθαι unnatürlich im Sinne von „erwählt werden." Luther, Baumgarten u. a. construiren: τίς ἔτι χρεία, λέγεσθαι· ἕτερον ἱερέα ἀνίστασθαι κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ καὶ οὐ κατὰ τ. τ. Ἀαρών, wobei aber eine höchst unnatürliche Wortstellung vorausgesetzt werden müßte.) Daraus, daß καὶ λέγεσθαι für ὃς λέγεται steht, erklärt sich, warum der Autor — ein ὃς λέγεται im Sinne habend — οὐ für μή gesetzt hat.

Vers 12 geht nun der Autor zur Beseitigung des in der Parenthese von V. 11 enthaltenen Einwurfs. Aus der Vollkommenheit des Gesetzes will man auf die Vollkommenheit des so enge mit dem Gesetze verwachsenen levitischen Priesterthums schließen? Er schließt umgekehrt aus der Unvollkommenheit des Priesterthums auf die des Gesetzes. Daß das levitische Priesterthum abgelöst werden solle durch ein melchisedekisches, hat er so eben V. 11 als Beweis für die Unvollkommenheit des ersteren angeführt; nun fährt er fort: „Wo aber das Priesterthum wechselt, da wechselt nothwendig auch das Gesetz." — Hierin liegt aber die Behauptung von der Unvollkommenheit auch des Gesetzes involvirt, also eine zweite oder Hülfsthesis, und diese wird nun V. 13—19 umständlich bewiesen.

Vers 13—17 bildet, wie eben gesagt, den ersten Haupttheil

der Beweiskette. Vers 13 wird das Argument hingestellt, daß der, auf welchen dies (nämlich die V. 11 erwähnte Verheißung eines melchisedekischen Priesters) gesagt war, Glied eines anderen Stammes (als des Stammes Levi) war, eines Stammes, von dem Keiner je mit dem Altar zu thun gehabt hat. — Die Worte sind klar. Der Autor sagt nicht: Es sey im alten Testamente vom Messias geweissagt, daß er aus einem anderen Stamme seyn solle; sondern er stellt V. 13 einfach das Faktum hin, daß der, auf den jene Weissagung ging, also eben der Messias, eines anderen Stammes Glied war. Erst V. 14 und V. 15—17 trennt er dann das Faktum der Erfüllung und die prophetisch christologische Nothwendigkeit. V. 13 erinnert er noch an den gesammten Thatbestand mit einander. Der Messias, der Sohn Davids (also ein Nichtlevite), sollte Priester seyn. So war ein Priesterthum außerhalb des Stammes Levi statuirt. So war ein Hinausgehen über das Gesetz, eine *μετάθεσις νόμου*, geweissagt.

Daß Jesus der sey, *ἐφ' ὃν λέγεται ταῦτα*, beweist der Autor nicht, und braucht es nicht zu beweisen. Daß Jesus der Messias war, bezweifelten ja die Leser nicht; nur ob durch diesen Messias der a. t. Cultus aufgehoben sey, oder ob er noch fortzubestehen habe, war die Frage*).

Vers 14 beruft sich der Autor zur Erhärtung des V. 13 Gesagten auf das offenkundige historische Faktum, daß „unser Herr" (so bezeichnet er deutlich Jesum als die historische Person) „aus dem Stamme Juda aufging." Ganz verkehrt handeln also diejenigen, welche in unserer Stelle ein Exempel finden wollen, daß die Christen erst hinterher aus der Weissagung von der davidischen Abkunft des Messias geschlossen hätten, Jesus müsse wohl aus dem Stamme Juda entsprossen seyn! Nein! einen solchen Schluß bringt der Autor erst V. 15—17, nachdem er vorher V. 14 nicht vom *Χριστός*, vom Messias, sondern (wie auch Bleek richtig sieht) von „unserem Herrn," von der Person des den Christen historisch bekannten

---

*) Unbegreiflich ist mir, wie selbst Bleek (II, 351) diese praktische Haupttendenz des ganzen Hebräerbriefes noch hat in Abrede stellen können.

Herrn und Meisters, es als eine offenkundige Thatsache hingestellt hat, daß er aus Juda „aufgegangen ist“ (*ἀνατέταλκεν* Perfekt.). Wir haben hier also vielmehr einen höchst wichtigen Beweis, daß die Abkunft Jesu aus dem Stamme Juda schon vor der Zerstörung Jerusalems eine völlig und allgemein bekannte Thatsache war. In denselben Jahren, in welchen die Evv. Mark. und Luk. erst geschrieben wurden, war die davidische Abkunft Jesu bereits allgemein bekannt.

Πρόδηλον ist ein verstärktes *δῆλον*. *Δῆλον* ist, was unbedeckt, offen daliegt, *πρόδηλον*, was unter anderen offenliegenden Dingen überdies noch ganz vorn daliegt. — *Ἀνατέλλειν* ist term. techn. für den Sonnenaufgang; auch Luk. 1, 78 wird von Jesu Geburt der Ausdruck *ἀνατολή* gebraucht. — In den Worten *εἰς ἣν φυλὴν κλ.* wird noch einmal mit Nachdruck wiederholt, daß dem Gesetze nach der Stamm Juda nicht zum Priesterdienst berechtigt war. Auf feine Weise drückt der Autor das allen Nichtleviten gegebene strenge Verbot des Priesterdienstes hier in der Form einer Litotes aus: „In Bezug auf welchen Stamm Moses nichts von einem Priesterthume gesagt hat.“

Vers 15—17 zeigt der Autor, daß der Messias, wie er faktisch nicht Levit war, so auch der Weissagung zufolge nicht Levit seyn durfte. Er fügt zur historischen Wirklichkeit die christologische Nothwendigkeit. Er hätte sich nun für letztere einfach auf die in den früheren Kapiteln schon erwähnten Weissagungen von der Davidsabkunft des Messias berufen können; allein seine Art ist nicht, nach dem Nächstliegenden zu greifen, was jeder Leser sich schon selbst mußte sagen können. Er greift tiefer. Er beweist V. 15—17 nicht bloß das, daß der Messias seiner Menschheit nach von David stammen mußte (dies lag vielmehr schon in V. 13 mit involvirt), sondern er beweist, daß aus der Natur des melchisedekischen Priesterthums sich ergebe, daß der Messias überhaupt nicht nach dem Gesetz eines fleischlichen Gebotes, sondern nach der Kraft eines unzerstörbaren Lebens geboren werden mußte.

Zu *κατάδηλόν ἐστι* kann natürlich nicht der Satz mit *εἰ* das Subjekt bilden, da *εἰ* nicht für *ὅτι* stehen kann; ebenso wenig hat man eine Nothwendigkeit oder eine Berechtigung, willkührlich sich ein Subjekt zu *κατάδηλον* zu ersinnen (wie z. B. De-

kumenius, Limborch, Tholuck, Bleek u. a.: „daß mit dem Priesterthum auch das Gesetz aufgehoben sey, ist um so vielmehr offenbar rc.“), sondern man hat einfach aus V. 14 den Satz: ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν κλ. herabzusuppliren. Daß Jesus aus Juda stammte, ist erstlich an sich eine bekannte Thatsache (V. 14); es ist dies aber um so klarer, da (V. 15) aus der melchisedekischen Natur seines Priesterthums sich ergiebt, daß er nicht κατὰ νόμον geboren werden durfte.

Dies ergiebt sich nun durch einen Syllogismus. Aus dem Obersatz V. 15 wird sogleich V. 16 der Schlußsatz gezogen, und dann V. 17 der zwischen beiden vermittelnde Untersatz in der Form einer Erläuterung nachgebracht.

Der Obersatz V. 15 ist klar; er ist eine bloße Wiederholung der schon V. 11 angeführten Weissagung. In dem Gedanken, der logisch den Untersatz bildet, V. 17, liegt der Nachdruck auf εἰς τὸν αἰῶνα. Deshalb ergiebt sich aus der melchisedekischen Natur des messianischen Priesterthums die Folgerung, daß der Messias κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου geboren seyn müsse, weil zu den Charakteristicis jenes melchisedekischen Priesterthums das εἰς τὸν αἰῶνα gehört. — Ist dies nun begründet? Bildet das Wort לְעוֹלָם Ps. 110 wirklich das tertium comparationis, worin der künftige Davidserbe mit Melchisedek übereintreffen soll? Das nicht. Das tert. comp. liegt vielmehr in der Vereinigung der priesterlichen Gewalt mit der königlichen. Aber als tert. comp. (wie Bleek II, S. 62 will) hat unser Autor jenes εἰς τὸν αἰῶνα auch keineswegs aufgeführt, sondern nur als eine Folgerung, die sich dem Psalmisten aus der allgemeinen Anschauung eines melchisedekähnlichen Priesters ergab und (wie V. 1—3 bewiesen ist) ergeben mußte. Der verheißene Nachkomme, der dem David als ein Priesterkönig und somit als eine melchisedekähnliche Gestalt geschildert war und vor Augen schwebte, konnte eben darum nicht gleich einem levitischen Hohenpriester ein einzelnes Glied einer nach oben und unten sich fortsetzenden genealogischen Reihe von Priestern seyn, sondern mußte als einzig in seiner Art, als jede Successionsmöglichkeit ausschließend, mithin als εἰς τὸν αἰῶνα fungirend erscheinen.

V. 16 enthält den Schlußsatz, der aus der Ewigkeit des

messianischen Priesterthums folgt. Wer, von den levitischen Priestern verschieden, endlos Priester bleiben soll, der muß auch, von den levitischen Priestern verschieden, Priester geworden seyn. Die levitischen Priester werden Priester nach einem Gesetz einer fleischlichen Vorschrift. Σαρκικός (wofür gute alte Handschriften hier und an anderen Stellen die Form σαρκινός lesen, welche dann aber ebenso, wie die Recepta, den Gegensatz zu πνευματικός bildet, sodaß also im Sinne kein Unterschied nachgewiesen werden kann), σαρκικός also wird das Gebot nicht insofern bezeichnet, als es seinem Inhalte nach sich auf die leibliche Abstammung bezieht (Theodoret, Grotius, Limborch, Tholuck, Bleek); denn sonst wären auch jene messianischen Weissagungen, daß der Messias von David abstammen sollte, fleischlich gewesen! Sondern σαρκικός ist, wie schon Carpzov und Kuinoel annähernd richtig einsahen, aus dem Gegensatz ἀκατάλυτος zu erklären. Es findet nämlich ein dreifacher Gegensatz statt; dem νόμος steht entgegen die δύναμις, der ἐντολή die ζωή, dem σαρκικός das ἀκατάλυτος. Den Sinn dieser Gegensätze werden wir uns am klarsten machen können durch folgende Fragen: a) Wie ist der levitische Priester entstanden? — Erstlich und im Allgemeinen nach einem Gesetze, welches verordnete, daß die Nachkommen Aarons Priester seyn sollten, mochten sie nun innerlich beschaffen seyn, wie sie wollten. — Wie ist der Messias zum Priester geworden? — Unabhängig vom Gesetz, ja wider das Gesetz (V. 13—14), rein gemäß der Kraft, der persönlich ihm einwohnenden, die ihn berechtigte und befähigte, die Menschen vor Gott zu vertreten. — b) Wie war jenes Gesetz beschaffen? — Es erwies sich als eine einzelne, äußerliche Satzung, eine ἐντολή. — Wie manifestirte sich jene δύναμις? — Als eine ζωή, als unmittelbare Kraft und Aktualität des Lebens. — c) Wie war der Charakter jener ἐντολή? — Sie gehörte jener pädagogischen Vorstufe an, wo es sich noch nicht um Einpflanzung geistlichen Lebens in die durch Sünde todte Menschheit handelte, sondern um äußerliche Schranken der Sünde und Vorbilder des Heils für den natürlichen, fleischlichen Menschen. (Dies ist der Sinn von σαρκικός, vgl. Gal. 3, 3.) — Wie ist dagegen jene ζωή beschaffen? Unauflöslich, d. h. die Kräfte der Ewigkeit in sich tragend. — Auf der einen Seite

also besteht noch jene Trennung der Menschheit von ihrem Schöpfer, wo das göttliche Wesen nur äußerlich als starres Gebot dem Menschen gegenübertritt, ohne ihn inwendig umzuwandeln (vgl. Kap. 4, 2); auf der anderen Seite dagegen hat sich Gott mit der Menschheit vereinigt, sich selber, indem er die Natur der Menschen annahm, als den Anfang und Anfänger eines neuen Lebens in sie eingepflanzt, und, indem er seine Gotteskraft im stellvertretenden Dulden und im Siege der Auferstehung bewies, sich als den rechten vollendeten Hohenpriester erwiesen.

Vers 18—19 zieht nun der Autor aus dem V. 12 aufgestellten und V. 13—17 bewiesenen Satz: daß das mosaische Gesetz durch den Messias aufgehoben zu werden bestimmt sey, die letzte Folgerung: daß dies Gesetz eine bloße pädagogische Vorstufe, und somit nicht die letzte vollendete Spitze der göttlichen Offenbarungen gewesen sey. Die Art der Argumentation ist eine rückwärtsschließende. Nur unter der Voraussetzung des *ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές* erklärt sich jene *ἀθέτησις*, deren wirkliches Stattfinden V. 13—17 bewiesen war. Der Autor hätte nun schulmäßig logisch die einzelnen Gedanken von V. 18—19 folgendermaßen verbinden können: „Nun aber (atqui, *οὖν*) findet die *ἀθέτησις* einer *ἐντολή* nur dann statt, wenn die betreffende *ἐντολή* sich als *ἀσθενὴς καὶ ἀνωφελής* erwiesen hat. Folglich (ergo, *ἄρα*) muß das Gesetz *ἀσθενής* und *ἀνωφελής* gewesen seyn, und seine Aufgabe unvollendet gelassen haben, und nur eine *ἐπεισαγωγή* zu einer besseren Hoffnung gewesen seyn." Allein, wie immer in solchen Fällen des Rückwärtsschließens (vgl. 4, 6 f.), verschmäht er diese schulmäßig pedantische Form und wählt die leichtere des explicativen *γάρ*.

Der Hauptsatz und die letzte Folgerung liegt in den Worten: *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος, ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος*. Zu *ἐπεισαγωγή* hat man nicht (wie Theodoret, Luther, Gerhard, Bengel, Tholuck, Bleek, Olshausen u. a. thun) *γίνεται* aus V. 18 herabzusuppliren; denn die Worte bilden dem Gedanken nach keinen Gegensatz zu *ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται* (was sollte das für ein Gegensatz seyn: „Eine Aufhebung eines Gesetzes pflegt nur zu geschehen wegen der Kraftlosigkeit und Nutz-

losigkeit desselben; eine Hinführung aber zu einer bessern Hoffnung geschieht" — und nun Punktum! Es würde nicht gesagt, weßwegen, noch wodurch sie geschieht). Auch hat man nicht ἐτελείωσεν zu suppliren (mit Schlichting, Michaelis, Semler, Ernesti u. a.), denn da müßte vor allem schon bei ἐπεισαγωγή der Artikel stehen, und ferner kann durch die Hinanführung zu einer Hoffnung unmöglich eine τελείωσις bewirkt werden. Sondern man hat zu ἐπεισαγωγή entweder einfach (mit Erasmus, Vatable, Calvin u. a.) ἦν zu suppliren, sodaß ἐπεισαγωγή Prädicat zu νόμος wird, oder man hat ein ἐγένετο δι' αὐτοῦ (νόμου) zu suppliren („das Gesetz hat nichts vollendet, aber eine Hinführung war durch dasselbe gegeben zu einer besseren Hoffnung"). Daß die Auslassung eines solchen Verbums nicht fein griechisch ist, hat nichts zu sagen; die Annahme, daß der sonst correkt schreibende Autor hier einmal ein wenig nachlässiger geschrieben habe, ist immer noch erträglicher, als eine Construktion, bei welcher ein sinnloser Gedanke herauskommt.

Ein Negatives also und ein Positives wird vom νόμος ausgesagt. Das Negative ist: οὐδὲν ἐτελείωσεν. Οὐδέν steht nicht im Sinne von οὐδένα, wie Theophylakt u. a. wollten. Davon ist hier nicht die Rede, daß das einzelne Individuum durch das Gesetz nicht zur Vollkommenheit geführt werden konnte, sondern davon, daß das Gesetz in jeder Hinsicht eine Menge Postulate aufstellte und aufdeckte, ohne eines derselben zu lösen. Es stellte im Dekalog das Ideal eines heiligen Wandels auf, und gab doch keine Kraft, diesem Ideale nachzuleben; es weckte durch die Opferthorah das Bewußtsein von der Nothwendigkeit einer Sühne, und vermochte doch kein wahres, gültiges Sühnopfer zu bieten; es stellte in den Institutionen des Priesterthums die Nothwendigkeit einer Vertretung des Sünders vor Gott dar, und gab doch keinen Priester, der (wie es V. 25 heißt) εἰς τὸ παντελές die Menschen zu retten vermochte. Kurz, „es ließ alles unvollendet." — Aber Eines richtete das Gesetz doch aus; es führte den, welcher sich durch dasselbe strafen ließ, und nicht verführen ließ zur schlechten trügerischen Hoffnung einer pharisäischen Werkgerechtigkeit, hinan zu der besseren Hoffnung, durch die wir (die Christen) Gott (wirklich) nahe kommen. Dieses Positive besagen die Worte ἐπεισαγωγὴ δὲ κλ.

Vers 20—28 folgt nun die dritte Gedankenreihe dieses Abschnittes. V. 1—10 war gezeigt, daß jenes melchisedekische Priesterthum, welches Ps. 110 als Vorbild des messianischen Priesterthums hingestellt war, erhabener sey, als das levitische. V. 11—19 war bewiesen, daß dies levitische Priesterthum zusammt dem eng damit zusammenhängenden mosaischen Gesetze bestimmt war, als eine unvollendete Vorstufe sein Ende und seine Aufhebung zu finden durch den Messias. V. 20—28 wird nun gezeigt, daß Jesus der Messias im Gegensatze zu dem unvollkommenen levitischen Priesterthum und mosaischen Gesetze der vollkommene Priester eines neuen, vollkommenen Bundes sey. Die Erwähnung der Unvollkommenheit des mosaischen Gesetzes V. 19 führt zwanglos zu diesem neuen Gedanken hinüber.

Vers 20 u. 22 wird der Hauptsatz hingestellt: „Um soviel, als Jesus durch einen Schwur (Bürge geworden ist), ist er Bürge eines besseren Bundes geworden" (oder besser Deutsch: — ist der Bund, dessen Bürge er geworden ist, ein besserer). Es sind hier (ähnlich wie Kap. 2, V. 18, auch V. 17, Kap. 3, 3) drei Glieder eines Syllogismus in einen Satz zusammengezogen. Der Gedanke würde, schulgerecht logisch auseinandergelegt, so lauten: Ein Bund, dessen Bürge durch einen Schwur zum Bürgen eingesetzt ist, ist besser, als ein Bund, wo dies nicht der Fall ist. Nun ist Jesus durch einen Schwur eingesetzt, der levitische Hohepriester aber nicht. Folglich u. s. w. — Der implicite in V. 20 und 22 enthaltene Untersatz wird nun weiter erläutert und begründet durch die Parenthese V. 21. Wir betrachten zuerst V. 20 und 22.

Nur die Begriffe *διαθήκη* und *ἔγγυος* bedürfen hier einer Erklärung. *Διαθήκη*, von *διατίθεσθαι*, hat im classischen Griechisch die Bedeutung Testament, letzter Wille, dann aber auch die weitere Bedeutung Vertrag, daher auch Bundesvertrag, Bund, auch Stiftung. Beachten wir nun aber, daß die LXX den sehr ausgebildeten alttestamentlich religiösen Begriff בְּרִית stets mit *διαθήκη* wiedergeben, so wird von vornherein klar, daß das griechische *διαθήκη* sich hindurch zu einem fixen dogmatischen Begriff ausgebildet haben mußte, und daß wir folglich, wo es uns in religiösem Zusammenhang bei

Juden und Christen begegnet, von vornherein es in diesem Sinne, also = בְּרִית, Bund, zu nehmen haben; es müßte denn seyn, daß der Context uns diese Interpretation gebieterisch verböte. Dies ist aber an unserer Stelle keineswegs der Fall; im Gegentheil, die Erwähnung eines ἔγγυος spricht durchaus für die Uebersetzung „Bund" und gegen die Uebersetzung „Testament." Denn ein Testator pflegt niemals einen Bürgen für die wirkliche Vollstreckung seines letzten Willens aufzustellen; er selber bürgt dafür, wenn er nämlich vor seinem Tode sein Testament nicht wieder zurücknimmt; und daß er dies nicht thun werde, verbürgt er wiederum durch gar nichts. Dagegen wenn zwei Parteien einen Bundesvertrag schließen, bei welchem die eine Partei sich zu einer erst künftig eintreten sollenden Leistung anheischig macht, so hat es einen Sinn, daß sie einen Bürgen dafür stellt, der es mit seiner Person zu verbürgen hat, daß das Versprochene wirklich richtig werde geleistet werden. Es würden sich auch schwerlich Luther, Böhme, Bleek u. a. haben verleiten lassen, an unserer Stelle „Testament" zu übersetzen, wenn sie nicht geglaubt hätten, mit der Bedeutung „Bund" an einer späteren Stelle unseres Briefes (9, 16 f.) Schiffbruch zu leiden (wie dies denn Bleek II, S. 390 auch ganz offen eingesteht). Wir müssen aber durchaus unsere Stelle so erklären, wie sie ein jeder Leser, der das Buch nicht von hinten las, allein verstehen konnte. Mit der späteren Stelle werden wir dann zu seiner Zeit wohl fertig werden.

Ἔγγυος, denom. von ἐγγυή sponsio, heißt sponsor, fidejussor. Ein Bürge heißt Christus in unserem Zusammenhange nicht darum, weil er vor Gott als Bürge (das soll dann heißen: als stellvertretender Entrichter dessen, was die Menschen hätten leisten sollen) eingetreten wäre (so Calov, Gerhard, Cramer u. a.), sondern darum (Schlichting, Grotius, Olshausen u. a.), weil Gott seinerseits ihn als Bürgen dafür, daß Er seine Bundesverheißung gewißlich erfüllen werde, dem Menschengeschlechte gegeben hat. Denn davon ist ja im Context allein die Rede. Dadurch, daß Gott ihn durch einen Schwur zum Bürgen eingesetzt hat, wird er zum Bürgen eines besseren Bundes. (Vgl. den ähnlichen Gedanken Kap. 6, 17—18, wo es heißt, daß Gott selbst als fidejussor in's Mittel zwischen sich selbst und die Menschen getreten sey.) — Wohlweislich nennt aber der

Autor Jesum hier nicht μεσίτης, sondern ἔγγυος. Daraus, daß Gott die Verheißung, er wolle einen Bundesmittler oder Bundesstifter senden, beschwor, folgte nur, daß ein solcher Mittler überhaupt kommen, ein solcher Bund überhaupt zu Stande kommen werde, nicht aber, daß dieser Bund, einmal zu Stande gekommen, auch in Ewigkeit fortbestehen werde. Hat dagegen Gott geschworen, er wolle einen Bürgen — d. h. eben einen Garanten für die Aufrechterhaltung des Bundes — stellen, so war damit die dauernde Gültigkeit des Bundes selber garantirt.

Wiefern nun Gott in Jesu einen Bürgen für die ewige Aufrechterhaltung des zu schließenden Bundes zu stellen verheißen habe, wird durch die Parenthese V. 21 erläutert. Subjekt ist οἱ μέν, ὁ δέ, die levitischen Priester und Jesus. Der Messias, Jesus, ist (vgl. 6, 16 ff.) Priester geworden durch einen Schwur Gottes, d. h. dadurch, daß Gott verhieß und beschwor, der Messias solle Priester nach Melchisedeks Art seyn. Auf eine ganz andere Art, nämlich in Folge und mittelst Ausführung eines einfachen, gewöhnlichen, gesetzlichen Befehles, werden die Nachkommen Aarons zu Priestern. — Hat nun Gott durch jenen Verheißungsschwur das beschworen, daß ein Priesterkönig nach Melchisedeks Art (mithin) ewig (vgl. V. 1—3 und V. 17) als Vertreter zwischen dem Volk und Ihm stehen solle, so hat er damit offenbar nicht bloß Einen, der einmal einen Bund stiften werde, sondern Einen, der den Bund stiften und ewig aufrecht erhalten werde — einen Bürgen — verheißen.

Vers 23—25. Wie sich die Superiorität des neuen Bundes in jener ὁρκωμοσία eines Bürgen zeigt, so ferner in der enge damit zusammenhängenden Wechsellosigkeit des n. t. Priesters, verglichen mit dem Wechsel der levitischen Priester. Vers 23—25 ist seiner Stellung wie seiner Form (οἱ μέν — ὁ δέ —) nach parallel mit V. 21; es wird V. 21 eine erste, V. 23—25 eine zweite Erläuterung für den Satz V. 22 gebracht: daß Jesus der Bürge eines besseren Bundes ist. — Οἱ μέν, ὁ δέ ist wieder Subjekt. Zu οἱ μέν ist εἰσὶ γεγονότες Copula und ἱερεῖς Prädicat, und πλείονες nähere Bestimmung zum Subjekt. (Nicht: die Einen sind geworden mehrere Priester, sondern: die Einen sind als Mehrere Priester geworden, d. h. sind in einer Mehr-

zahl Priester geworden.) Der Autor hat aber hierbei nicht den Umstand im Sinne, daß es gleichzeitig neben dem Hohenpriester noch eine Mehrzahl von Unterpriestern gab; auf diesen Unterschied von gewöhnlichen Priestern und Hohenpriestern hat er bisher überhaupt noch keine Rücksicht genommen, stellt vielmehr nur das gesammte levitische Priesterthum (die ἱερωσύνη V. 11) als Ein Ganzes in Vergleichung mit dem melchisedekischen Priesterthum, wiewohl natürlich alles, was er vom levitischen Priesterthum überhaupt sagt, auch und vorzugsweise auch von dem levitischen Hohenpriester gilt. Ebendeswegen bezieht sich aber hier πλείονες nicht auf jene simultane Vielheit von Priestern neben dem Hohenpriester, sondern (wie sich aus den Worten διὰ τὸ κωλύεσθαι κλ. ergiebt) auf die successive Vielheit von aufeinanderfolgenden Priestern (und vorzugsweise Hohenpriestern). — Christus dagegen hat nach V. 1—3 und V. 17 seine ἱερωσύνη als eine ἀπαράβατος, als eine solche, die nicht auf einen Nachfolger übergehen kann, weil er ewig lebt. Auf der einen Seite sehen wir die Ohnmacht der Sterblichkeit, auf der andern die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου, vgl. das zu V. 16 Bemerkte.

Daraus ergiebt sich nun die Folgerung V. 25, daß Christus, weil er πάντοτε ζῶν ist, alle, die durch ihn zum Vater hinzutreten, vollkommen erlösen kann. Εἰς τὸ παντελές heißt nicht „immerfort," sondern „bis zur Vollständigkeit," d. i. vollkommen; es bildet, wie seiner Etymologie so seiner Stellung im Contexte nach, den präcisen Gegensatz zu den Worten V. 19 οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος. — Die Bestimmung πάντοτε ζῶν hat noch eine Folgerungsbestimmung bei sich; Christus lebt ewig, sodaß er für sie eintreten kann. (Εἰς c. inf. braucht nicht final gefaßt zu werden, vgl. 2 Cor. 8, 6; Röm. 6, 12, Winer Gramm. §. 45, 6.) Ἐντυγχάνειν ist ein ächtpaulinischer Terminus, vgl. Röm. 8, 34; eintreten anstatt eines Anderen, um dessen Interesse zu vertreten, zugleich dessen Schuld auf sich nehmend.

Vers 26—27 geht nun der Verfasser zum Schluß auf das eigentlich Materielle des Unterschiedes zwischen Christus und dem levitischen Priesterthum ein, indem er zeigt, worin jenes οὐδὲν ἐτελείωσεν und dieses εἰς τὸ παντελές lag. Er stellt in

kurzen gedrängten Zügen die Hauptunterschiede zwischen der Person und dem Amte beider Hohenpriester und somit zwischen beiden διαθήκαις auf.

Καὶ ἔπρεπεν sagt er, und so verhält sich V. 26—27 zu V. 24—25 ähnlich, wie sich V. 15—17 zu V. 14 verhielt. Wie V. 14 das Faktum der nichtlevitischen Abkunft Jesu, V. 15—17 aber die christologische Nothwendigkeit derselben hingestellt war, so wird V. 24—25 das Faktum der Einzigkeit und Vollkommenheit des n. t. Hohenpriesters, V. 26—27 aber die soteriologische Nothwendigkeit eines solchen Hohenpriesters hingestellt.

Es war Kap. 5, 1—10 gezeigt worden, daß Jesus dadurch, daß er an der menschlichen ἀσθένεια Theil nahm, Hoherpriester war — also eine Aehnlichkeit mit dem levitischen Hohenpriester. Jetzt wird gezeigt, wie er zu demselben Zwecke der Vertretung der Menschen vor Gott zugleich auch wieder verschieden seyn mußte von den levitischen Hohenpriestern, nämlich sündlos. Die Sündlosigkeit aber wird ausgedrückt durch eine Reihe von Attributen, welche alle aus dem Gegensatze des levitischen Hohenpriesterthums erklärt seyn wollen. Der levitische Hohepriester war alles das auch, was hier von Jesu ausgesagt wird, aber er war es nicht vollkommen und nicht wahrhaft, sondern nur in symbolischer Weise und darum unvollkommen. Der Hohepriester trug auf seinem Stirnblatte die Inschrift קֹדֶשׁ לַיהֹוָה (2 Mos. 39, 30), er war aber nicht wirklich heilig, sondern hatte die Heiligkeit nur in jenem Symbol an sich. Christus dagegen war wirklich und innerlich heilig; dies drückt ὅσιος aus; denn ὅσιος bildet den Gegensatz zu „sündlich" (während ἅγιος, wie wir früher sahen, der Gegensatz zu „profan" ist). Der levitische Hohepriester war ferner nur als ein sündloser befähigt, für das Volk das Blut des Versöhnungsopfers in das Allerheiligste zu bringen; er war aber nicht sündlos, sondern mußte erst seine eigenen Sünden durch ein Opfer sühnen (3 Mos. 16, 2—14), und auch diese Sühnung war keine wirkliche, sondern nur eine symbolische, vorbildliche. Christus dagegen war wirklich ἄκακος, daher er (vgl. V. 27) nicht nöthig hatte, zuvor für sich selbst ein Opfer zu bringen. Der levitische Hohepriester mußte drittens unbefleckt und rein seyn, um das Volk vor Gott ver-

treten zu können; er war aber nicht innerlich unbefleckt und rein, sondern besaß nur die äußerliche symbolische Darstellung der Reinheit, die levitische Reinheit. Christus dagegen war innerlich und wahrhaft ἀμίαντος. Der levitische Hohepriester mußte sich endlich hüten, daß er nicht durch die Berührung eines Levitisch-Unreinen selber unrein würde, und sich daher fern von solchen halten 3 Mos. 21—22, besonders 21, 12. Ja der Talmud (tract. Jomah 1, 1) verordnet, daß er sieben Tage vor dem Versöhnungsopfer sich selbst vom Umgang seiner Familie fern halten mußte. Diese Trennung war aber wieder nur eine äußerliche. Christus dagegen ist bei seinem Umgange mit den Sündern innerlich frei geblieben von Theilnahme an ihrer Sündlichkeit, innerlich unberührt von Befleckung; er hat trotz seinem Eingehen in alle menschlichen Lebensverhältnisse doch die innere Scheidewand keuscher Heiligkeit aufrecht erhalten, die ihn von den Sündern unterschied. Dies will der Ausdruck κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν besagen (Theophylakt, Calvin, Gerhard, Michaelis, Storr, Böhme, Kuinoel, Olshausen u. a.), welchen man daher nicht nöthig hat (mit Grotius, Bengel, Tholuck, Bleek u. a.) auf den Abschied Christi von der Welt, d. h. auf seine Himmelfahrt, zu beziehen, von der ja erst hernach besonders die Rede ist. (Auch würde sein Getrenntseyn von den Menschen nach der Himmelfahrt gar keine Parallele bilden zu jener Separation des levitischen Hohenpriesters vor dem Tage des Versöhnungsopfers.)

Erst ganz zuletzt wird als Besiegelung und Bestätigung, daß Christus so heilig, sündlos, unbefleckt und unberührt von der Sünde des Geschlechts war, seine Erhöhung über alle Himmel angeführt, in welcher seine hohepriesterliche Thätigkeit sich, wie dann Kap. 8, 1 gezeigt wird, vollendete.

Vers 27. Der innere Unterschied seiner Person offenbarte sich nun auch in der Art und Weise seiner Funktionen. Der Hauptgedanke von V. 27 liegt in den Worten: ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥςπερ οἱ ἀρχιερεῖς, θυσίας ἀναφέρειν. Τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ. Und es ist klar, daß sich dies τοῦτο auch wirklich nur auf diesen Hauptgedanken, nämlich auf die Worte θυσίας ἀναφέρειν, bezieht, und nicht auf die Worte πρό-

τερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν (θυσίας ἀναφέρειν) mit beziehen kann. — In jenen Hauptgedanken ist aber sogleich ein Nebengedanke hineingeschaltet, daß nämlich Christus nicht zuerst für die eigene Sünde zu opfern brauchte, ehe er für die des Volkes opferte. Ein doppelter Unterschied findet also zwischen seinem Priesterdienst und dem der levitischen Hohenpriester statt. Derselbe liegt erstlich und vor allem in der Einmaligkeit seines Opfers, wodurch er (V. 25) ein für allemal εἰς τὸ παντελὲς Alle erlöst hat, während die levitischen Hohenpriester immer nur eine Generation und diese immer nur auf ein Jahr, und dies nur sinnbildlich, versöhnten. Zweitens darin, daß er nicht zuvor für eigene Sünden zu opfern nöthig hatte.

In dem Ausspruch, daß die ἀρχιερεῖς täglich opferten, liegt eine Schwierigkeit. Denn die Vergleichung mit Christi einmaligem Versöhnungsopfer scheint zu fordern, daß man hier auch bei den ἀρχιερεῖς nur an das jährliche — nicht tägliche — große Versöhnungsopfer denke, und so dürfte es wirklich doppelt unstatthaft seyn, οἱ ἀρχιερεῖς hier in abgeschwächtem Sinne = οἱ ἱερεῖς zu nehmen; doppelt unstatthaft, da gerade hier zum ersten Male der Autor speziell diesen Ausdruck braucht. Man hat nun zweierlei Aushülfen versucht. Die Einen haben entweder an das tägliche Rauchopfer (2 Mos. 30, 6 f.) gedacht, welches der Hohepriester darzubringen hatte — allein darauf paßt der Ausdruck θυσία ganz und gar nicht — oder (wie Gerhard, Calov, Michaelis, Bleek, Tholuck u. a.) an das tägliche Brandopfer (2 Mos. 29, 38—42; 4 Mos. 28, 3) — allein dies wurde nicht vom Hohenpriester gebracht, wenn schon derselbe (nach Jos. bell. jud. 5, 5, 7) freiwillig zuweilen, namentlich an Neumonden und Sabbathen, an diesem Opfer theilnahm; immerhin würde auch hier die Bestimmung καθ' ἡμέραν nicht passen. (Eher könnte man auf die Vermuthung kommen, der Autor wolle dem Einen Opfer Christi nicht bloß die oft wiederholten Darbringungen des Versöhnungsopfers, sondern auch die vielerlei Arten verschiedener Opfer entgegenstellen — stände nur nicht οἱ ἀρχιερεῖς da!) Die Andern (wie Schlichting, Piscator, Bengel, Olshausen) wollten καθ' ἡμέραν in der Bedeutung die statuto (= jährlich einmal) oder sonst in abgeschwächter Bedeutung (= öfters) nehmen.

Ersteres geht nun freilich nicht an; würde der Verfasser den bestimmten Gedanken haben ausdrücken wollen, daß der Hohepriester jährlich an Einem Tage das Opfer gebracht habe, so würde er (so wie Kap. 9, 25; 10, 1—3) geschrieben haben κατ' ἐνιαυτόν. Dagegen sehe ich nicht ein, was man Gegründetes gegen die Ansicht Bengels einzuwenden hat, daß unser Autor hier, wo ihm noch nichts darauf ankam, die Größe des Intervalls zwischen je zwei Versöhnungsfesten in Betracht zu ziehen, sondern wo er lediglich auf die Wiederholung jenes Opfers alles Gewicht legte, den etwas hyperbolischen Ausdruck καθ' ἡμέραν „einen Tag um den andern" gebraucht haben sollte. Indem er eine Reihe von Jahrhunderten überblickt, fallen ihm hinter einander eine Reihe von Tagen in die Augen, wo der Hohepriester wieder und immer wieder ein Opfer bringt. Auf die dazwischenliegenden Tage nimmt er keine Rücksicht. Genug, daß „einen Tag um den andern" — auch unser deutscher Ausdruck giebt ja jenen allgemeinen Sinn ganz trefflich wieder — solche Opfer gebracht wurden. Mit Einem Worte, der Autor will hier nicht messen, sondern nur zählen. Er setzt nicht die Kalenderscala der Tage im Jahre voraus, und fragt nicht, auf welche Tage nun ein Versöhnungsfest gefallen sey, und ob und wie viele Tage dazwischen lagen, sondern er setzt die ungeheuere Menge von Tagen voraus, an denen Versöhnungsfeste gefeiert wurden, und betont, daß einen (solchen) Tag um den andern der Hohepriester opfern mußte. (Ebenso Olshausen.) Er behandelte diese Tage mit anderen Worten als eine discrete, nicht als eine concrete Größe. So kann ein Lehrer zu einem ungerathenen Schüler sagen: „Einen Tag um den andern" oder „Tag für Tag muß ich dich strafen," womit er auch nicht ausdrücken will, daß er regelmäßig jeden Tag zu bestimmter Stunde ihn zu strafen pflege, sondern nur, daß immer und immer wieder Strafen nöthig seyen, gesetzt auch, daß nicht bloß die Sonntage, sondern hier und da vielleicht auch ganze Wochen dazwischen ausfallen. — Soviel steht aber über allem Zweifel erhaben, daß der Autor nicht etwa aus Unkenntniß des Gesetzes καθ' ἡμέραν geschrieben hat; denn Kap. 9, 7 (wo er ex professo den jährlichen Dienst im Allerheiligsten von dem täglichen Dienste im

Heiligthum unterscheidet) erwähnt er ja selbst, daß das Versöhnungsopfer je einmal im Jahre gebracht wurde.

Wiefern Christi einmaliges Opfer darin bestehen mußte, daß er sich selbst darbrachte, ἑαυτὸν προςενέγκας, darüber enthält der folgende Haupttheil unseres Briefes selbst nähere Erläuterungen, sodaß wir vor der Hand auf diese Frage nicht mittelst subjektiven Raisonnements einzugehen brauchen.

Vers 28 ist eine schließliche Erläuterung, zugleich aber auch eine Rekapitulation unseres ganzen dritten Haupttheiles.

Als Erläuterung und weitere Ausführung schließt er sich (mittelst eines explicativen γάρ) an V. 26—27 durch den Gedanken, daß durch den Schwur der Verheißung der Sohn Gottes zum Hohenpriester in Ewigkeit eingesetzt ist.

Zur Rekapitulation des ganzen Theiles wird aber der 28ste Vers durch den darin enthaltenen Gegensatz zwischen ὁ νόμος und ὁ λόγος τῆς ὁρκωμοσίας.

Indessen fragt sich noch, ob V. 28 wirklich eine Rekapitulation von Kap. 5—7 und nicht bloß eine Rekapitulation von Kap. 7 sey. Gewöhnlich wird dieser Vers nämlich so aufgefaßt, daß die Worte ὁ νόμος γὰρ . . . ἀσθένειαν sich auf die levitischen Priester beziehen, und daß hiernach etwas von dem Gesetz als einem nicht mehr gültigen, durch und für Christum aufgehobenen ausgesagt würde, sodaß hierin also nur der Gedanke von Kap. 7, 11—19 wiederholt würde. Der Gedanke wäre dieser: Das (nicht mehr gültige) mosaische Gesetz hatte keine besseren Hohenpriester aufzustellen gewußt, als mit Schwachheit behaftete Menschen; dagegen ist durch die Verheißung Ps. 110 ein besserer Hoherpriester eingesetzt, nämlich der in Ewigkeit vollendete Sohn (scil. Gottes, wie Kap. 1, 1 ff.). — Allein gegen diese Auffassung muß man doch bedenklich werden. Der Verfasser würde nämlich, wenn dies sein Gedanke wäre, alsdann hier erstlich das leugnen, was er früher Kap. 4, 15; 7, 5—10 selbst behauptet und gelehrt hatte: daß nämlich auch Jesus ἀσθένειαν περίκειται. Und dazu unter ἀσθένεια hier etwas anderes, als Kap. 4, nämlich hier die Unvollkommenheit des levitischen Priesterthums zu verstehen, ist man keinesfalls berechtigt. Eher ließe sich die Auskunft von Bleek

hören, daß an unserer Stelle Christus nur nach dem Stande seiner Erhöhung in Betracht käme, wo er die ἀσθένεια abgelegt hatte; als der gen Himmel gefahrene, als der τελειούμενος, habe er nicht nöthig, sein Opfer zu wiederholen. Indessen, abgesehen davon, daß der Autor dies nothwendigerweise deutlicher hätte sagen müssen, so würde es selbst dann nicht mit seiner sonstigen Lehre übereinstimmen; denn nach Kap. 9, 9—14 und 26 ist Christi Opfer gar nicht erst durch die darauffolgende Erhöhung und Ablegung der ἀσθένεια, sondern schon durch seine eigene Qualität ein vollkommenes, jede Wiederholung ausschließendes Opfer gewesen. — Dazu kommt noch, daß nach jener gewöhnlichen Auffassung unseres Verses der Autor nicht allein in Abrede stellen würde, daß Christus ἀσθένειαν gehabt habe, sondern zweitens auch, daß er ἄνθρωπος gewesen sey. Denn er würde deutlich dem ἄνθρωπος den υἱός (im Sinne von Kap. 1, 1) entgegenstellen.

Ich glaube daher den ganzen Vers anders fassen zu müssen. Der Autor will nicht leugnen, daß Jesus ein ἀρχιερεὺς ἄνθρωπος ὢν καὶ ἀσθένειαν ἔχων gewesen sey; sondern er setzt als bekannt voraus, daß Christus beides war, einerseits ἄνθρωπος ἀσθένειαν ἔχων nach Kap. 5, und andererseits υἱὸς τετελειωμένος εἰς τὸν αἰῶνα nach Kap. 7, und rekapitulirt hier beides, den Grundgedanken von Kap. 5, 1—10 und den Grundgedanken von Kap. 7, 1—27. Er zeigt, daß und wieweit Christus den Anforderungen auch des Gesetzes habe entsprechen müssen. Daß die gesetzlichen Forderungen levitischer Abkunft, täglichen Opferns u. s. w. für ihn nicht gelten, daß er hierin das Gesetz abgeschafft hat, das ist bewiesen; aber die Eine Forderung des Gesetzes hatte eine innere, eine ewige Geltung, und erlitt nach Kap. 5, 1—10 auch auf den neutestamentlichen Hohenpriester eine Anwendung: daß er, wie jeder Hohepriester, ein ἄνθρωπος ἀσθένειαν ἔχων seyn müsse. Zu dieser ἀνθρωπότης und ἀσθένεια kam nun aber bei dem Messias ein zweites, nicht im Gesetz, sondern in der Verheißung Ps. 110 enthaltenes Requisit hinzu: daß er auch υἱὸς τετελειωμένος εἰς τὸν αἰῶνα seyn mußte. So enthalten also die Worte ὁ νόμος — ἀσθένειαν eine auf Kap. 5 zurückblickende Concession. Der Gedanke ist der: Das Gesetz

(soweit es eben nicht aufgehoben ist) fordert von allen Hohenpriestern (mithin auch von Jesu), daß sie ἄνθρωποι ἔχοντες ἀσθένειαν seyen; das (nach dem Gesetz gegebene) beschworene Verheißungswort aber, hoch darüber hinausgehend, setzt den in Ewigkeit vollendeten Sohn zum Hohenpriester ein.

So gefaßt, enthält V. 28 also wirklich eine Rekapitulation des ganzen dritten Theiles.

Vierter Theil.

(Kap. 8 — 10.)

Die mosaische Stiftshütte und das himmlische Heiligthum.

Aus dem Wesen der beiden διαθῆκαι wird nun der Unterschied der beiderseitigen Heiligthümer, ihrer λειτουργίαι und des Resultates ihres beiderseitigen Dienstes erwiesen. Dieser letzte abschließende unter den theoretischen Theilen wird, da er dann selber auf den, alle paränetischen Strahlen in Einen Focus sammelnden fünften, praktischen Theil hinleitet, nicht selbst wieder durch ein paränetisches Zwischenstück unterbrochen, wie dies bei den drei vorigen Theilen der Fall war. Und da er diesen drei Theilen nicht parallel, sondern (wie Kap. 8, 1 ausdrücklich angekündigt wird) als Schlußstein über ihnen steht, so läuft auch die Eintheilung der der vorigen Theile nicht parallel, sondern ist selbständig und eigenthümlich. Unser vierter Theil zerfällt nämlich in vier Abschnitte. In einem ersten, einleitenden Abschnitte Kap. 8 wird im Allgemeinen gezeigt, daß die beiden σκηναί, die mosaische und die himmlische, den beiden διαθήκαις entsprechen. In einem zweiten Abschnitte Kap. 9, 1—11 wird der Bau der beiden Hütten verglichen, und gezeigt, wie bei der mosaischen Hütte in der Trennung des Heiligen vom Allerheiligsten eine Unvollkommenheit liege. Im dritten Abschnitte, Kap. 9, 11 — Kap. 10, 13, wird der Dienst der beiden Hütten verglichen, a) Aehnlichkeit: Kap. 9, 15 ff.,

daß zur Schließung des vollkommenen Bundes überhaupt der Tod Christi nöthig war, b) Unähnlichkeit: Kap. 9, 25 — Kap. 10, 13, daß dieser Tod ein einmaliges vollkommenes Opfer war im Gegensatze zu den alttestamentlichen Thieropfern. Endlich im vierten Abschnitte Kap. 10, 14—39 wird der Erfolg dieses beiderseitigen Dienstes verglichen, und gezeigt, wie durch Christi Opfer auf eine, jede anderweitige Nachhülfe überflüssig machende Weise die vollkommene Versöhnung und der Zugang zu Gott im Geist erwirkt sey.

Erster Abschnitt.

(Kap. 8.)

Die beiden Hütten entsprechen den beiden διαθήκαις.

Kap. 8, 1 wird das Thema, welches in Vers 2 liegt, vorbereitet. Κεφάλαιον δέ ist nicht als vorangestellte Apposition zu dem folgenden ganzen Satze zu fassen, sondern besser hat man ein λέγω τοῦτο zu suppliren (nicht ein ἐστι, wie Bleek will; denn da müßte τὸ κεφάλαιον stehen). — Κεφάλαιον, wie das klassische κεφαλή gebraucht, heißt Summe oder auch Hauptstück. Hier passen beide Bedeutungen, vorausgesetzt, daß man bei der Uebersetzung „Summe" nicht an eine äußerliche Rekapitulation früher gelehrter einzelner Punkte denke (eine solche liegt vielmehr in Kap. 7, 28), sondern an eine organische Zusammenfassung, an ein aus allem Früheren sich ergebendes Produkt; und daß man ferner, wenn man „Hauptstück" übersetzt, nicht an einen einzelnen Hauptsatz denke, der eben nur neben die früheren Sätze gestellt werde (am wenigsten an „eine Hauptsache," die aus den zuletzt am Schlusse von Kap. 7 entwickelten Gedanken nur als besonders wichtig noch einmal betont werde), sondern an das Hauptstück des ganzen Buches, auf welches alle früheren Theile hinarbeiteten. Den Sinn des Wortes giebt am besten und umfassendsten das deutsche „der Schlußstein" wieder.

Ἐπὶ τοῖς λεγομένοις heißt ja ohnehin nicht „bei dem bisher Gesagten, unter dem bisher Gesagten" (sey das und das besonders wichtig); sondern „zu dem bisher Gesagten" (will der Autor nun noch den Schlußstein hinzufügen).

In dem Satze τοιοῦτον κλ. liegt nun natürlich aller Nachdruck auf den Worten ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου κλ. Daß Christus ein solcher Hoherpriester ist, welcher nicht in das irdische, sondern in das himmlische Heiligthum einging oder, wie es V. 2 noch deutlicher wiederholt wird: in der wahrhaften σκηνή seinen Dienst vollzieht, dieser neue Satz bildet mit seiner Ausführung Kap. 8—10 den Schlußstein zu allem Bisherigen. Es werden fortan die beiden σκηναί nebst ihren λειτουργίαις verglichen.

Was hat man sich nun bei der δεξιὰ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς zu denken? Anstatt sich hier in dogmatischen Discussionen über Ubiquität oder Nicht=Ubiquität zu ergehen, hätten die Exegeten diese Worte rein aus dem Gegensatze erklären sollen. Der a. t. Hohepriester ging ein in das irdische Allerheiligste, als in die Stätte, wo Gott seine Gegenwart offenbarte. Doch stand es mit dieser Offenbarung der Gegenwart Gottes im Allerheiligsten nicht so, als ob nun diese Zeltabtheilung der eigentliche und wahre Wohnort Gottes gewesen wäre; sondern nur in gnädiger Herablassung zu den Bedürfnissen der Menschen weihte Gott durch Theophanien und Erscheinungen in der Lichtwolke diese Stätte zu einem Orte seiner Gegenwart für die Menschen. Das Allerheiligste war also nicht der Ort der Gegenwart Gottes an sich, sondern nur die Stätte seiner Gegenwart für das alttestamentliche Israel, und somit zweitens mehr eine Stätte, wo Gott sein Naheseyn symbolisch darstellte, als eine solche, wo er realiter war. Denn es beruhte ja die ganze Unterscheidung von profanen Orten und τόποις ἁγίοις, oder näher, die ganze Unterscheidung von Welt, Vorhof, Heiligem und Allerheiligstem (ebenso wie die Ausscheidung eines besonderen leiblichen Volkes Israel aus der übrigen Menschheit, oder wiederum wie die Ausscheidung der Leviten aus Israel, der Aaroniten aus Levi) auf der faktischen Wahrheit, daß Gott eben in Wahrheit noch nicht Wohnung machen konnte bei den Menschen, weil die Sünde und

die Macht der Sünde ihn noch hinderte, sich so unter und in und vor den Menschen zu offenbaren, wie er sich in der Sphäre der Engel und vollendeten Gerechten, in jenem Himmel, wo sein Wille vollkommen erfüllt wird (Matth. 6, 10), bereits offenbaren kann. Und so war drittens dasselbe Allerheiligste, in welchem die Nähe Gottes sich symbolisch darstellte, zugleich auch eine symbolische Darstellung der Entferntheit Gottes von den Menschen. In dem Bedürfniß eines besonderen Ortes, wo Gott seine Gegenwart offenbarte, sprach sich aus, daß Er im Allgemeinen noch getrennt war von den Menschen. (Vgl. damit Ev. Joh. 4, 21—24.) — Dies war das Allerheiligste, in welches der levitische Hohepriester jährlich einmal eintreten durfte, und auch da durfte er nicht darin verweilen, sondern mußte sogleich es wieder verlassen. — Im Gegensatze hierzu hat sich nun Christus a) auf den Thron der Majestät in der Höhe gesetzt, ἐκάθισεν; in ihm ist (vgl. Hebr. 2, 9) die Menschheit zum ewigen, bleibenden Genusse der Gegenwart Gottes eingegangen; das Getrenntseyn und Verbanntseyn der Menschen von Gott ist aufgehoben; Gott ist dort im Himmel der Menschheit wahrhaft gegenwärtig, weil sie ihm gegenwärtig ist, und hierdurch ist auch ein Anfang der realen Gegenwart Gottes auf Erden gesetzt. b) Christus hat sich zur Rechten des Thrones der göttlichen Majestät gesetzt; er ist nicht vor Gott getreten, wie der levitische Hohepriester, als ein armer Sünder, der nur mit Zittern und Zagen dem Anblicke der göttlichen Majestät — selbst ihrer symbolischen Darstellung — nahen durfte, sondern so, daß er selber vollen Antheil hat an der göttlichen Majestät und Herrschaft*). c) Christus ist eingegangen nicht in

*) Die neueren Bestreiter der Gottheit Christi, wenn sie behaupten, „von der Gottheit Christi stehe nichts in der Bibel,“ sollten doch wenigstens mit den Socinianern das anerkennen, daß der erhöhte Christus an der Gottheit Theil habe nach der Lehre der heiligen Schrift! Aber freilich, wer einmal soviel anerkennt, der kann dann, will er anders auf den Namen eines vernunftbegabten Wesens noch Anspruch machen, nicht umhin, auch die ewige Gottheit des Menschgewordenen anzuerkennen. Denn daß ein endliches geschaffenes Wesen Theil nehmen sollte an der weltregierenden Herrschaft des Allmächtigen und Allgegenwärtigen — dies wäre doch alles Unsinns Krone! Ein absolutes Wesen kann sich selbst beschränken, weil es

jenes symbolische Allerheiligste, wo Gott ebenso sehr seine Getrenntheit von den Menschen, als seine Gegenwart, und letztere nur als eine Gegenwart für die Menschen (näher für Israel) darstellte, sondern in jene Sphäre, wo Gott realiter sein ganzes Wesen und die ganze Parusie — nicht bloß seiner weltregierenden Allmacht, sondern der vollen Entfaltung seines ganzen Wesens nach allen Seiten — vor den sündlosen Engeln unbehindert und schrankenlos offenbart.

Diese universelle Betrachtung des Gedankens zeigt uns nun schon, daß wir den Ausdruck *καθίζειν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου* als einen bildlichen zu fassen haben = in bleibende Theilnahme an der Herrschaft Jemandes eintreten, und daß der Autor nicht (wie noch neuerdings von junghegelischer Seite ihm aufgebürdet wurde) die ungesalzene Vorstellung hatte, es stände im Himmel ein Thron mit einem rechten und einem linken Platze! Eine solche Vorstellung würde wahrlich in direktem Widerspruche stehen mit der Grundidee des Verfassers, der das Göttliche des neutestamentlichen Hohenpriesterthums gerade darin sieht, daß Christus den temporalen und localen Schranken ein Ende gemacht hat. — So sehr wir aber hier eine plump-materialistische Mißexegese abzuwehren haben, ebenso sehr müssen wir bei der Erklärung der *οὐρανοί* uns die spiritualistische Mißexegese verbitten, als ob der Himmel soviel wäre, als die schlechthinige Raumlosigkeit und Ueber- oder Außerräumlichkeit als Eigenschaft Gottes. Daß diese nie mit שמים bezeichnet werde, haben wir schon zu Kap. 1, 3 gesehen. Der Himmel ist jene Sphäre der Schöpfung, wo (Matth. 6, 10) Gottes Wille vollkommen vollzogen wird, und wo keine Sünde ihn an der vollen und adäquaten Offenbarung seiner selbst hindert. In jene Sphäre der räumlichen Welt ist Christus, der Erstling der verklärten Menschheit, aufgefahren, um uns (Kap. 2, 10 ff.) dorthin nachzuziehen.

Vers 2. Der Hauptgedanke von V. 1 wird nun noch deutlicher, und zwar in Form einer Apposition zu dem Subjekte von *ἐκάθισεν*, wiederholt, und somit das eigentliche Thema des vierten Haupttheiles förmlich aufgestellt. Christus hat sich

---

absolut ist und seiner selbst Herr; aber ein endliches Wesen kann nicht absolut gemacht werden.

zur Rechten der Majestät gesetzt als einer, welcher (somit) den Dienst in dem wahren Heiligthum und der wahren Hütte vollzieht. *Τῶν ἁγίων* ist natürlich nicht (mit Oekumenius, Schulz, Paulus u. a.) als gen. plur. masculini zu fassen (Christus ein Diener der Heiligen), sondern als gen. plur. neutrius, und *τὰ ἅγια* heißt nicht (wie Luther u. a. übersetzen) „die heiligen Güter," sondern (wie Kap. 9, 8. 12 u. 24 f.; Kap. 10, 19; Kap. 13, 11) „das Heiligthum" oder auch speziell das „Allerheiligste" (Theophylakt, Erasmus, Calvin, Bleek, Tholuck und die Meisten). Da der Autor das Adjektivum *ἀληθινός* des Nachdrucks halber nachstellen wollte, so konnte er es im Casus und Numerus nur von *σκηνῆς* abhängen lassen; dem Sinne nach hat man (Bleek u. a.) auch zu *τῶν ἁγίων* ein *τῶν ἀληθινῶν* zu suppliren. Aehnlich würden wir im Deutschen — nur mit Voranstellung des Adjektivums — schreiben: „ein Diener des wahrhaften Heiligthums und der (scil. wahrhaften) Hütte."

Das wahrhafte Heiligthum, die Stätte, wo wahrhaft und wirklich Gott mit den Menschen vereinigt wird, ist „nicht von Menschenhänden gemacht." Jenes mit Teppichen und Fellen bekleidete Zelt kann ja natürlicherweise nicht der Ort seyn, wo Himmel und Erde vereinigt werden.

Vers 3—4 giebt der Verfasser nun einen ersten Beweis dafür, daß die *ἅγια*, in die Christus einging, die *ἀληθινά* und von der mosaischen *σκηνή* verschieden seyen. Die Glieder des Argumentes sind, logisch geordnet, folgende: A) Nur die aaronitischen Priester waren befugt und berechtigt, in der mosaischen Hütte zu opfern. Christus, als Nichtaaronite, durfte also gar nicht dort opfern. B) Opfern aber (irgendwo und irgend etwas) mußte er, weil jeder Hohepriester opfern muß. Folglich bedurfte er einer anderen Hütte, als jener mosaischen (der einzigen auf Erden befindlichen). — Der Autor geht nun aber (ganz wie Kap. 7, 15—17) von der Thesis sogleich zu dem zweiten, fernerliegenden Beweisglied (B) über, und bringt dann das erste, vermittelnde Beweisglied (A) in der Form einer Erläuterung (wiefern in B ein Beweis für die Thesis liege) nach. Der Gedanke stellt sich bei ihm also so: Thesis: Christus ist *λειτουργός* in der wahrhaften (nämlich himmlischen) Hütte. Argument: Denn ein jeder Hohepriester muß opfern; also mußte

auch Christus opfern. (Supple: daraus folgt aber obige Thesis, daß Christus einer anderen Hütte bedurfte;) denn wäre er Priester in jener irdischen Hütte gewesen, so wäre er nicht Priester gewesen, da es ja dort schon Priester gab, die dem Gesetze gemäß ihre Opfer brachten.

Das Einzelne hat keine Schwierigkeit. *Δῶρα τε καὶ θυσίαι*, als allgemeine Bezeichnung der Opfer, hatten wir schon Kap. 5, 2. Von Christus sagt der Autor natürlich nicht, daß er *δῶρα τε καὶ θυσίας*, verschiedene Arten von Opfern, habe darbringen müssen, sondern nur, daß er irgend etwas habe opfern müssen.

Vers 5. Obwohl grammatisch an V. 4 durch ein *οἵτινες* angehängt (welches sich aber ganz gut in ein „und diese" auflösen läßt), enthält V. 5 doch einen selbständigen Gedanken, ein neues Argument für die Thesis V. 2, so zwar, daß erst diese Thesis selbst (nur in bestimmterer Gestalt) wiederholt wird (die Hütte, woran die levitischen Priester dienten, wird ein Vorbild und Schatten der himmlischen Dinge genannt), dann aber die Stelle 2 Mos. 25, 40 als ein neues Argument für die Inferiorität der mosaischen *σκηνή* angeführt wird.

Λατρεύειν mit dem Dativ der Person, der man dient, ist häufig; seltener findet sich der Dativ der Sache, woran man dient (außer unserer Stelle vgl. Kap. 13, 10). Den Dativ in instrumentaler Bedeutung zu fassen, würde keinen Sinn geben. Die levitischen Hohenpriester dienten an einer Hütte, welche ein Vorbild und Schatten *τῶν ἐπουρανίων* war. Zu *τὰ ἐπουράνια* hat man nicht (mit Bleek u. a.) *ἅγια* zu suppliren; offenbar vielmehr hat es der Autor mit Absicht und gutem Grunde vermieden, der irdischen *σκηνή* eine himmlische *σκηνή* gegenüberzustellen. Zwar V. 2, wo er als Thesis einen eklatanten Gegensatz hinstellen wollte, redete er von einer „wahrhaften Hütte," einem „wahrhaften Heiligthume;" von da an aber umgeht er mit sichtlicher Sorgfalt jeden Ausdruck, der auf die Vorstellung eines local im Himmel befindlichen Heiligthums hätte führen können. Auch Kap. 9 stellt er den *χειροποιήτοις ἁγίοις* V. 24 wieder nur *τὰ ἐπουράνια* und *τὰ ἐν οὐρανοῖς* V. 23 entgegen. Und überdies zeigt die ganze Ausführung des 9ten Kap., daß er als das Urbild der Stiftshütte nicht himmlische Localitäten,

sondern himmlische Verhältnisse und himmlische Thatsachen betrachtet habe. (Das heilige Leben Christi in Niedrigkeit ist das himmlische Heilige, durch welches Christus hindurchschreiten mußte; die Zerreißung seines Leibes ist die Zerreißung des ihn vom Allerheiligsten trennenden Vorhangs u. s. w. Vgl. unten zu Kap. 9, 11 und zu Kap. 10, 20.)

Zu diesen himmlischen Verhältnissen und Erlösungsthatsachen verhielt sich nun die mosaische Stiftshütte als ὑπόδειγμα und σκιά. Das Etymon von ὑπόδειγμα, ὑποδείκνυμι, hat zwei Bedeutungen; erstlich heißt es: Jemandem etwas heimlich zeigen, unter der Hand sehen lassen, daher ὑπόδειγμα heimliches Kennzeichen, verborgenes Merkmal, und überhaupt Merkmal; zweitens heißt ὑποδείκνυμι auch: etwas durch Beispiele versinnlichen, vormalen, abbilden, daher ὑπόδειγμα Abbild, oder auch (bei Profanscribenten sowie Hebr. 4, 11) = παράδειγμα Vorbild, Vorschrift, Beispiel. An unserer Stelle jedoch hat es nicht diese uneigentliche Bedeutung des Vorbildes im Sinne von παράδειγμα, Muster, Vorschrift, sondern die eigentliche Bedeutung von Abbild, sodaß hier nicht die mosaische Hütte das παράδειγμα (das abzubildende Original) war, sondern τὰ ἐπουράνια. Der gleiche Gedanke liegt in σκιά, nur noch in gesteigerter Weise. Der Schatten eines Körpers stellt nicht einmal ein eigentliches Bild desselben, sondern nur die farblosen Contouren dar.

Daß nun die mosaische Hütte nicht Original, sondern Abbild eines himmlischen Originals war, beweist der Autor aus 2 Mos. 25, 40. 2 Mos. 25, 40 wird dem Moses gesagt, er solle die Stiftshütte bauen nach dem תַּבְנִית, d. h. Bauriß (nicht Modell, vgl. Jes. 44, 13, wo V. 13 der Riß gezeichnet und erst V. 14 das Holz zur Ausführung gesucht wird; auch 2 Kön. 16, 10; 1 Chron. 28, 11 paßt die Bedeutung „Bauriß, Zeichnung" vollständig, ja sogar besser als die Bedeutung „Modell"), welchen Gott ihm auf dem Berge gezeigt habe. Schon diese Worte führen (da תבנית niemals ein selbständiges Originalgebäude, sondern immer nur einen zum Behuf des Bauens vorhandenen Plan im Kleinen — auch nach der gewöhnlichen falschen Erklärung nur ein Modell im Kleinen — bezeichnet) nicht auf die Vorstellung, daß dem

Moses auf dem Berge Sinai eine große wirkliche Stiftshütte gezeigt worden wäre; am wenigsten kann es die Meinung des Autors von 2 Mos. 25, 40 seyn, daß auf dem Berge Sinai permanent das Original der Stiftshütte stehe (wie späte Rabbinen faselten), und am allerwenigsten, daß Moses von der Spitze des Sinai aus in den Himmel hinaufgeschaut und dort im Himmel den Originalbau habe stehen sehen. Entweder sind die Worte 2 Mos. 25, 40 bloß als ein bildlicher Ausdruck zu fassen (sodaß die Beschreibung in Worten 2 Mos. 26 ff. bildlich ein Bauplan, der dem Moses gezeigt worden sey, genannt würde), oder es wurde dem Moses in einem prophetischen Gesichte wirklich ein Bauriß gezeigt (vgl. 2 Mos. 26, 30), aber eben ein Bauriß oder Bauplan, der außer dem Gesichte keine Existenz hatte. — Nun fragt sich, ob auch unser Autor die Stelle in dieser richtigen Weise, oder ob er dieselbe nach Art späterer Rabbinen mißverstanden habe. Vor allem sind nun durchaus keine positiven Andeutungen vorhanden, welche zu dieser letzteren Annahme nöthigen würden. Die ganze Argumentation behält ihre volle Beweiskraft auch unter der Voraussetzung, daß der Autor die Stelle 2 Mos. 25, 40 richtig verstanden hat. Dem Moses wurden freilich nicht τὰ ἐπουράνια (die n. t. Heilsthatsachen, die durch die Stiftshütte abgebildet wurden) selbst gezeigt, sondern nur ein Bauplan, wonach er jene hypodeigmatische Hütte bauen sollte, und er hatte und empfing noch kein Bewußtseyn von der prophetischen Bedeutung dieses Baues. Aber darauf, ob Moses die vorbildliche Bedeutung der Hütte verstanden habe, kommt ja auch für den Beweis des Autors gar nichts an. Genug, daß nicht Moses selbst den Plan zur Stiftshütte gemacht und erfunden hat! genug, daß Gott den Plan ihm gab, Gott, der dieses Planes symbolische Bedeutung wohl kannte. Daß der Plan zur Stiftshütte von Gott gegeben ward, in diesem Umstande liegt der Nerv des Beweises; dadurch verhält sich die mosaische Hütte als ein Wiederschein himmlischer Gedanken, Ideen, Verhältnisse*).

*) Faber Stapulensis, Rivet, Schlichting, Storr und Bleek gehen noch weiter, und meinen sogar, unser Verfasser habe das Wort τύπος gar nicht einmal im Sinne von Bauriß oder Modell aufgefaßt, sondern im Sinne

Ferner aber sind sogar bestimmte Gründe vorhanden, die uns verbieten, bei dem Autor die Vorstellung einer permanent im Himmel oder gar auf dem Sinai stehenden Originalhütte vorauszusetzen. Dachte er sich dieselbe als im Himmel stehend, so hätte er entweder deutlicher sagen müssen, Moses habe vom Berge Sinai aus in den Himmel hinaufschauen dürfen, oder er hätte deutlicher (vgl. die obige Anm.) sagen müssen, das, was Moses auf dem Sinai sah, sey selbst nur wieder ein Abbild des himmlischen Originales gewesen. Dachte er sie sich aber als auf dem Berge Sinai stehend, so wäre diese Hütte ja nicht ἐπουράνιος, sondern ἐπὶ τῆς γῆς gewesen, was V. 4 geradezu in Abrede gestellt war. Daß aber beide abenteuerliche Vorstellungen dem Autor fremd waren, lehrt uns eben am deutlichsten das neunte Kapitel. Wenn die Trennung eines Allerheiligsten und eines Heiligen dort ausdrücklich als eine Unvollkommenheit dargestellt wird, durch welche die mosaische σκηνή sich von dem himmlischen Original unterscheide — wie in aller Welt kann doch dann der Autor jenes dem Moses gezeigte Modell, welches der mosaischen Hütte genau und bis in's Einzelnste gleich war, also auch ein vom Allerheiligsten getrenntes Heiliges hatte, für jenes himmlische Original selber gehalten haben?! Soviel steht also über allen Zweifel erhaben, jene ἐπουράνια, welche durch die mosaische Hütte im schwachen Schattenriß abgebildet wurden, bestanden nach unseres Autors Ansicht nicht selbst wieder aus einer Localität, einer Hütte mit Fellen, Teppichen, Vorhöfen, Heiligem und Allerheiligstem.

So liegt also die Beweiskraft des Argumentes V. 5 wirklich nur in dem negativen Umstande, daß die Stiftshütte kein selbständiges Original war, sondern nach einer von Gott gegebenen Vorschrift gebaut wurde, also zum Zwecke haben mußte, göttliche Gedanken symbolisch darzustellen.

Vers 6 wird die V. 2 enthaltene und im Anfang des

---

von Abbild, und so habe er geradezu ausdrücklich sagen wollen, das Modell, das dem Moses gezeigt wurde, sey selbst nur wieder das Abbild der eigentlichen ἐπουράνια gewesen. Und so wolle er die Stiftshütte als das Abbild eines Abbildes darstellen. — Dies dürfte sich jedoch exegetisch schwer erweisen lassen. Der Autor würde diesen Gedanken sicherlich deutlicher ausgedrückt haben.

5ten Verses in modificirter Gestalt wiederholte Thesis noch einmal wiederholt, und zwar diesmal in noch vollständigerer Gestalt, so nämlich, daß die beiden in V. 2 und V. 5 enthaltenen Momente nicht nur vereinigt wieder aufgenommen werden, sondern daß nun auch noch ein drittes Moment hinzutritt. V. 2 hieß es positiv: Christus ist λειτουργός in der wahren Hütte, V. 5 negativ: die levitischen Hohenpriester dienten in einer Hütte, die nur Abbild und Schatten war. Jetzt V. 6 heißt es: Die λειτουργία Christi ist herrlicher (als die der levitischen Hohenpriester) und zwar um soviel herrlicher, als der neue Bund herrlicher ist (wie der alte). Hier werden also nicht bloß beide λειτουργίαι mit einander verglichen, sondern überdies auch noch in Parallele gesetzt mit den beiden διαθήκαις. So bildet V. 6 die eigentliche Hauptthesis für den ganzen vierten Theil, und V. 1—5 diente ihr nur zur vorbereitenden Einleitung. Da der Autor V. 6 nicht bloß die Gedanken von V. 1—5 noch einmal zusammenfaßt, sondern hiermit zugleich auch auf einen neuen Gedanken, auf die Vergleichung mit den διαθήκαις, übergeht, so hat er V. 6 nicht durch eine folgernde Partikel, sondern durch eine Fortschreitungspartikel (νυνὶ δέ) an V. 5 angeknüpft.

Der Form nach hat V. 6 mit Kap. 1, 4 die größte Aehnlichkeit. Hier wie dort werden die Comparative κρείττων und διαφορώτερος zur Vergleichung des Alttestamentlichen mit dem Neutestamentlichen gebraucht. — Statt λειτουργία hätte der Autor allenfalls auch σκηνή setzen können, aber, wie schon zu V. 5 bemerkt worden ist, vermeidet er es fortan geflissentlich, der mosaischen Hütte eine himmlische Hütte entgegenzustellen.

Der Grundgedanke von V. 6 ist nun also dieser, daß der Dienst der levitischen Priester in der mosaischen Hütte sich zum Dienste Christi an den ἐπουρανίοις genau so verhalte, wie die alte διαθήκη zur neuen. Worin die alte διαθήκη von der neuen überboten werde, sagt der Relativsatz ἥτις, welcher in V. 7—12 eine weitere Erläuterung findet. In dieser Erläuterung liegt dann zugleich schon der Gedanke, daß die alte διαθήκη bestimmt sey, unterzugehen und durch die neue ersetzt zu werden. Dieser Gedanke wird dann V. 13 förmlich als Folgerung ausgesprochen. Verhält sich nun aber

der levitische Priesterdienst am Tempel zum Dienste Christi (nach V. 6) so wie der alte Bund zum neuen, und soll wiederum (nach V. 13) der alte Bund durch den neuen abrogirt werden, so liegt darin schon implicite die letzte Folgerung (die dann Kap. 9—10 explicite im Detail entwickelt wird), daß der levitische Tempeldienst ebenso durch die λειτουργία Christi abrogirt und überflüssig gemacht ist, wie der alte Bund durch den neuen.

Soviel über den Gedankengang im Allgemeinen. Betrachten wir nun zuvörderst den Relativsatz: ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται. Νομοθετεῖν steht hier offenbar im weiteren Sinne = feststellen, urkundlich abschließen; denn daß es sich im neuen Bunde um keine Gesetzgebung handle, wird ja eben V. 8—12 ausdrücklich dargethan. Auf bessere Verheißungen hin ist der neue Bund gegründet; denn (vgl. V. 9—10) der alte Bund verhieß nur dem, der das Gesetz vollkommen erfüllte, Heil und Segen; der neue dagegen giebt erst, ehe er fordert.

Vers 7 dient zunächst dazu, einen Einwurf zurückzuweisen, der sich in den Lesern bei V. 6 regen konnte. Sie waren gewöhnt, Mosen und den Bund Gottes mit Moses als den eigentlichen allerheiligsten Kern der israelitischen, wahren Religion zu betrachten. War doch der Messias selbst ihrer Anschauung nach eben den Gliedern des mosaischen Bundesvolkes verheißen und geschenkt worden! Daß nun dieser Bund Gottes mit Moses herabgesetzt wurde gegen einen anderen Bund, mußte ihnen fast als Frivolität erscheinen. Deshalb erläutert ihnen der Verfasser, daß und warum er den alten Bund herabsetzen, ja tadeln dürfe. „Wäre jener erstere Bund tadellos gewesen, so wäre kein Raum gewesen, nach einem zweiten zu verlangen.“ Dies war wohl eigentlich der Gedanke des Verfassers, doch anstatt zu schreiben οὐκ ἂν τόπος ἦν τοῦ ζητεῖν δευτέραν, hat er in unwillkührlicher Breviloquenz (oder Vermischung der zwei Gedanken: οὐκ ἂν ἦν τόπος δευτέρας und οὐκ ἂν ἐζητεῖτο δευτέρα) τόπος sogleich als Objekt zu ἐζητεῖτο gezogen. (Unnatürlich Bleek u. a.: so hätte Gott nicht nöthig gehabt, in den Herzen der Menschen nach einem besseren Platze für seinen Bund zu suchen, als der Platz auf den steinernen Tafeln gewesen war. Ebenso unnatürlich Olshausen: „τόπον τινὸς ζητεῖν = wollen, daß etwas Statt

habe.") — Die Gedankenwendung im Allgemeinen ist ganz parallel der Gedankenwendung in Kap. 7, V. 11 (und V. 18). Wie dort aus dem feststehenden Faktum, daß ein neuer anderer Hoherpriester verheißen wird, gefolgert wird, daß das alte Hohepriesterthum ungenügend seyn müsse (und ähnlich 7, 18 vom Gesetz), so wird hier aus dem Faktum, daß Gott — wie V. 8—12 erläuternd gezeigt wird — einen neuen Bund verheißen habe, der Schluß gezogen, daß der alte Bund οὐκ ἄμεμπτος war.

Der Sinn dieses οὐκ ἄμεμπτος erklärt sich trefflich durch die Kap. 7, 18 in ganz ähnlicher Weise gebrauchten Ausdrücke ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές. Nicht insofern will der Autor den alten Mosisbund tadeln, als sey er nicht göttlichen Ursprungs, oder, obwohl von Gott gestiftet, dennoch selbst für seinen relativen Zweck ungenügend und unweise eingerichtet gewesen; sondern nur dann unterliegt er einem Tadel, wenn menschliche Thorheit ihn, dem göttlichen Zwecke zuwider, für ewig genügend ausgeben will, während doch Gott selbst, indem er einen neuen, anderen Bund zu stiften verheißen hat, hiermit den alten für unvollkommen erklärt hat. Es ist also nicht der Autor und überhaupt nicht ein Mensch, der sich's vermißt, den alten Bund zu tadeln, sondern Gott selbst hat ihn getadelt. (Vgl. das wiederholte λέγει κύριος V. 8 und 9. Es war nicht ein Wort des Jeremias, sondern ein Wort des Herrn an Jeremias.)

Vers 8—12 citirt nun der Autor die Stelle, worin Gott einen neuen, anderen Bund verheißen, und somit den alten Bund (nicht als einen ungöttlichen oder unweisen, sondern als einen ungenügenden und zum Aufhören bestimmten) getadelt hat. Es ist die Stelle Jer. 31, 31—34. Der Autor folgt buchstäblich der LXX, und diese hat richtig übersetzt. — Im ganzen alten Testamente ist keine Stelle aufzufinden, worin so klar und deutlich wie in dieser die Einsicht, daß das Gesetz nur ein παιδαγωγός war, ausgesprochen wäre. Und wenn einzelne Ausleger gemeint haben, die Stelle enthalte nur einen Tadel der Israeliten und nicht einen Tadel des alten Bundes selber, so zeigen dieselben damit nur, daß sie den einfachen Sinn der Stelle nicht verstanden haben. Freilich kommt darin auch ein Tadel der Israeliten vor, die „nicht im Bunde (Mosis) geblieben sind;" aber

wenn der Herr sich durch diese Erwägung bestimmen läßt, einen anderen Bund aufzurichten, wo er das Gesetz nicht auf steinerne Tafeln, sondern in die Herzen schreiben will, so erkennt er doch wahrlich damit thatsächlich und laut an, daß ein Theil der Schuld auch am alten Bunde selber lag. (Ebenso Olshausen. Vgl. auch unsere Erklärung der Stelle Kap. 4, 2, bei welcher uns ein ähnliches Mißverständniß von Seiten der Exegeten begegnete.)

Der Gedankengang der Stelle Jer. 31, 31—34 ist nun folgender. — Ein erster Hauptgedanke liegt in den Worten *ἰδοὺ . . . γῆς Αἰγύπτου*. Der Herr kündigt seinem Volke an, er wolle künftig einen neuen Bund mit ihm schließen V. 8. Neu nennt er aber diesen Bund nicht etwa in dem Sinne, daß er nur eine bestätigende Erneuerung des alten Bundes seyn sollte, sondern gerade in recht ausdrücklichem Gegensatze zu dem beim Auszug aus Aegypten geschlossenen Bund; nicht bloß numerisch, sondern qualitativ soll es ein neuer Bund seyn (V. 9, *οὐ κατὰ . . . ἐκ γῆς Αἰγύπτου*). Nun folgt (*ὅτι αὐτοὶ οὐκ . . . ἔσονταί μοι εἰς λαόν*) ein zweiter Hauptgedanke. Was am alten Bunde unvollkommen gewesen, und warum es eines neuen Bundes bedürfe, und worin derselbe vom alten verschieden seyn solle, wird nun gesagt. Die Hauptunvollkommenheit des alten Bundes liegt in seiner Resultatlosigkeit, die sich faktisch erwiesen hat. Die Schuld derselben liegt nun keineswegs bloß in dem *οὐκ ἐνέμειναν* der Israeliten, sondern in dem Gesammtverhältnisse zwischen dem Volk und seinem Gott, welches in den zwei Gliedern: *αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν κλ. . . . κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν*, ausgedrückt ist. Das Volk seinerseits blieb nicht im Bunde, erfüllte nicht die als Bundesbedingung gestellten Gebote, und Gott seinerseits strafte das Volk, indem er auf dessen Uebertretungen hin sich nun seinerseits auch des Volkes nicht mehr annahm. Das Thun Gottes richtete sich also nach dem Thun der Menschen. Erst forderte Gott, ehe er gab; erst stellte er, unbekümmert um die Fähigkeit und Kraft der Menschen, seine Gebote auf; dann verwarf er das Volk, welches dieselben nicht erfüllte. (Es braucht natürlich hier nicht von uns erst gezeigt zu werden, wie weise dieses Stadium der Gesetzlichkeit in der Erziehung Israels, wie nothwendig es war, um die Erkenntniß

der Sündenschwäche zu wecken. Daß es für seine Zeit nothwendig war, stellt ja auch unser Autor nicht in Abrede. Nur das beweist er mit dem Ausspruche Gottes selber an Jeremias, daß dies Stadium eben nur Vorbereitungsstadium war, und nicht selig machen konnte, keine τελείωσις gab.) Anders nun der neue Bund, den Gott in den יָמִים הַבָּאִים zu schließen verheißt. Da will Gott sein Gesetz nicht äußerlich als kalte Forderung auf steinerne Tafeln schreiben, sondern er will es seinem Volke in das Herz und in den Sinn schreiben, will also dem Volke erst geben und dann von ihm fordern; will ihm erst geben ein neues Herz, einen wiedergeborenen Geist, Lust, Liebe und Freudigkeit zu Gottes Willen, alsdann will er fordern, und alsdann wird er nicht vergeblich fordern, sondern er wird dann wahrhaft des Volkes Gott, der von ihm angebetete und geliebte, seyn, und in Folge dessen kann dann auch das Volk wahrhaft Sein Volk, das von ihm beschützte und gesegnete, seyn. In einem dritten Hauptgedanken (V. 11—12) wird nun noch deutlicher gezeigt, wie die Gesetzerfüllung alsdann auf innerer Gesinnung, und auf welchem Grunde diese Gesinnung ruhen werde. Im alten Bunde hatte Gott Mosen und die Priester beauftragt, dem Volke das Gesetz vorzulesen, und die Forderung, den Jehovah als ihren Herrn anzuerkennen, ihm vorzulegen. Nicht so äußerlich soll es im neuen Bunde hergehen. Da wird ein Jeder persönlich und aus innerster eigener Erfahrung den Herrn kennen und erkennen, und woher? und wodurch? Weil er ihnen ihre Sünden vergiebt und ihrer Missethaten nicht gedenkt. Bis zu diesem tiefsten Kernpunkte wird also in jenem evangelischen Ausspruche Gottes bei Jeremias der Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Bunde verfolgt. Dort ist das Gesetz das erste, und stellt Forderungen, die der Mensch nicht erfüllen kann, weil ihm die Kraft und der Muth, die Kraft der Liebe und der Muth der Liebe fehlt. Hier ist die freie Gnade, die Sündenvergebung und Versöhnung das erste, und in dem Herzen, dem die Sünden vergeben sind, quillt die Liebe, und aus der Liebe die Kraft und Lust der Heiligung, und die persönliche Erfahrung der Erkenntniß Gottes.

Vers 13. Der Autor hat nun gezeigt, daß nach Gottes eigenem Ausspruch ein neuer, ein höherer Bund, der auf bes-

seren (nämlich nicht erst durch das Thun der Menschen bedingten) Verheißungen ruht, geschlossen werden sollte. Daraus ergiebt sich ihm nun die weitere Folgerung, daß für den alten Bund endlich auch ein Zeitpunkt kommen müsse, wo er nicht bloß relativ der alte im Gegensatze zum neuen, sondern auch der absolut greisenschwach gewordene im Gegensatze zu dem mit Jugendfrische in die Wirklichkeit tretenden neuen Bunde seyn würde.

Zwei Gedankenglieder sind in unserem Verse zu unterscheiden. Erstlich: dadurch, daß Gott überhaupt einen (relativ-) neuen, anderen, zweiten Bund verheißt, hört der mit Moses geschlossene Bund auf, der einzige zu seyn, und wird zu dem (relativ-) alten Bunde. Zweitens: Was aber unter zwei Dingen einmal das relativ-ältere ist, das muß auch irgend einmal zum absolut-gealterten, überlebten werden, und verschwinden.

Wir haben hier vor allem die zwei verschiedenen Kategorien: alt und neu, greis und jung uns klar zu machen. *Καινός* heißt neu, neu im relativen Sinne, das, was zu einem vorhandenen als ein neues, d. h. anderes hinzukommt, novus. (In diesem Sinne kann, wer bei einem Gastmahl erst 1846er Wein gab und dann 1811er bringt, sagen, er wolle nun einen neuen Wein, d. h. eine neue, andere Sorte bringen.) Den Gegensatz hierzu bildet im Griechischen *παλαῖος*, das, was schon *πάλαι* da war, das alte = das frühere (relativ-alte), antiquus (von ante), was nicht erst hinterher eingetreten ist. (Erst abgeleitet ist die Uebertragung von *παλαῖος* auf alte Personen, und auch diese heißen nicht so, wiefern sie jetzt greisenschwach sind, sondern nur, wiefern sie schon früher auf der Welt waren, als die jungen.)

Νεός dagegen heißt jung, frisch, *recens*, was (in irgend einem bestimmten Zeitpunkte) noch absolut neu ist seiner eigenen Existenz nach (nicht im Vergleiche mit einem Anderen), was noch nicht lange existirt, noch in frischer Kraft steht. (So ist jener 1846er der junge Wein.) Im Gegensatze dazu heißt *γεραιός*, wie das latein. vetus, was absolut alt ist, was in sich nicht mehr die Kraft hat, noch länger zu existiren. (So kann ein Mann von 80 Jahren ein neues — *καινός* —

Mitglied in einer Ständeversammlung seyn, und dabei doch *γεραιός*, und ein Dreißiger kann im Vergleiche mit ihm ein altes — *παλαῖος* — Mitglied der Versammlung seyn, und doch *νεός*.)

Mit völligem Unrechte wollen also Bleek, Tholuck u. a. *παλαιοῦν* durch senem reddere, „zu einem veralteten machen," übersetzen. Nur so, meint Bleek, entstehe zwischen beiden Gliedern eine natürliche Gedankenverknüpfung; es entsteht aber vielmehr nur eine Tautologie. *Παλαιοῦν* heißt vielmehr einfach: „zum älteren machen," antiquum reddere (nicht „antiquiren" im modernen Sinne, was soviel wie „abrogiren" wäre). Indem Gott von einer *καινὴ διαθήκη* redet, hat er somit (man beachte das perf.) den Mosisbund zum alten Bunde, d. h. zu dem relativ-älteren gemacht. Was nun aber einmal zum antiquum, zum älteren gemacht ist, das geht somit — weil es bestimmt ist, durch ein novum abgelöst zu werden — auch einem absoluten Punkte der senectus entgegen, d. h. es ist ein *γηράσκον*, es altert in Bezug auf seine eigene Existenzfähigkeit, und nähert sich somit Schritt für Schritt dem ihm bevorstehenden *ἀφανισμός*. (*Ἐγγύς* ist ähnlich gebraucht wie Kap. 6, 8. Wie dort *ἐγγὺς κατάρας* nicht heißt: „dem Fluche nahe," sondern „dem Fluche von Schritt zu Schritt näher rückend," so hier *ἐγγὺς ἀφανισμοῦ* „dem Verschwinden von Schritt zu Schritt näher rückend.")

So folgt also daraus, daß Gott überhaupt einen neuen, d. h. zweiten Bund verheißen, und den Mosisbund für den früheren erklärt hat: daß dieser frühere Bund irgend einmal altern und aufhören muß. Da es nun nach V. 6 mit den *λειτουργίαις* genau so sich verhält, wie mit den *διαθήκαις*, so liegt (wie schon bemerkt) in V. 13 implicite auch schon der Gedanke, daß die levitische *λειτουργία* greisenalt und überlebt und zum Aufhören bestimmt sey.

Zweiter Abschnitt.

(Kap. 9, 1—10.)

Der Bau der mosaischen Hütte.

Dem Gedankengange des vorigen Abschnittes zu Folge haben wir nun von vornherein zwei Momente zu erwarten, welche schon Zwingli treffend mit den Worten bezeichnet: Docet, cerimonias testamenti veteris nonnisi *typum* fuisse novi. Atque ita rursum probat, novum testamentum, sacerdotium videlicet Christi, *excellentius* fuisse levitico. Erstlich wird der Autor im Detail den Kap. 8, 1—5 aufgestellten Gedanken zu beweisen haben, daß die a. t. Hütte überhaupt ein Abbild der himmlischen Dinge, d. h. der λειτουργία Christi, gewesen sey, sodann den Gedanken von Kap. 8, 6 ff., daß sie als bloßes Abbild dem Wesen des alten Bundes in seinem Unterschiede vom neuen entspreche. In der That finden wir nun auch in unserem Abschnitte beide Momente, nur (wie sich erwarten läßt) nicht neben einander, sondern in einander.

Vers 1 fragt sich vor allem, welches Substantivum zu πρώτη zu suppliren sey. Die Complut. und Steph. Ausgabe lesen ἡ πρώτη σκηνή, allein dies σκηνή findet sich in den meisten und besten alten codd. und Versionen nicht, beruht also selber nur auf einer Conjektur, und diese Conjektur ist überdies schlecht. Kap. 8, 6—13 war überall von den beiden διαθήκαις die Rede, und noch V. 13 bezogen sich die Worte ἐν τῷ λέγειν· καινὴν auf das Citat V. 8 (συντελέσω ... διαθήκην καινήν) zurück, und so war V. 13 natürlich auch zu den Worten πεπαλαίωκε τὴν πρώτην das Substantivum διαθήκην zu ergänzen. Schon hiernach kann in unserem Vers zu ἡ πρώτη vernünftigerweise nichts anderes als διαθήκη ergänzt werden. Und in der That würde die Ergänzung σκηνή auch gar nicht passen. Denn V. 2, wo der Ausdruck ἡ πρώτη σκηνή wirklich vorkommt, dient er nicht zur Bezeichnung des alttestamentlichen Heiligthums im Gegensatze zum neutestamentlichen, sondern zur Bezeichnung der vorderen Zeltabtheilung im

a. t. Heiligthum (also des sogenannten „Heiligen") im Gegensatze zur **hinteren Zeltabtheilung** (dem „Allerheiligsten"), hat also eine Bedeutung, die V. 1 gar nicht passen würde. Wir haben also *διαθήκη* zu ergänzen (so Peschito, Chrysostomus, Luther, Calvin, Beza, Grotius, Bleek, Olshausen und überhaupt alle Neueren).

Δικαιώματα λατρείας, δικαίωμα bezeichnet das Resultat des Aktes des *δικαιοῦν*, heißt also die Gerechtmachung. Im n. Test. kommt es in dreierlei Sinn vor; erstens heißt es die **Erfüllung der Gerechtigkeit** (wie sie der vollkommene Mensch Christus geübt hat) Röm. 5, 18; 8, 4; zweitens die **Gerechterklärung des Sünders** durch Gott um Christi willen, Röm. 5, 16; drittens bezeichnet es einen Akt, wodurch gewisse Dinge als recht und somit als Pflicht erklärt werden, d. h. **Satzung, Gesetz** = מִשְׁפָּט ,חֹק, Röm. 1, 32; Luk. 1, 6. Hier paßt natürlich nur diese dritte Bedeutung. *Δικαιώματα* von den heiligen Geräthen zu verstehen, ist gegen allen Sprachgebrauch. *Λατρείας* fassen Luther, Grotius u. a. als Akkusativ, und denken sich zwischen *δικαιώματα* und *λατρείας* ein Komma, sodaß drei Glieder coordinirt würden: „Satzungen, Dienste und ein Heiligthum." Allein schon das *τε* wird meist bei **paarweisen** Verbindungen gebraucht; zudem würde bei *λατρείας* der Pluralis auffallen, und *λατρείας* überdies nichts anderes ausdrücken als eben die Vollziehung der *δικαιώματα*, sodaß eine Tautologie entstehen würde. Wir fassen daher mit der ungeheueren Mehrzahl der alten und neuen Ausleger *λατρείας* als Genitiv zu *δικαιώματα*. So erhalten wir **zwei** Begriffe („auf den Dienst bezügliche Satzungen," und „das Heiligthum"), welche genau den beiden Begriffen des vorigen Kapitels: *λειτουργία* und *σκηνή*, entsprechen.

Unter *τὸ ἅγιον* hat man, wie sich schon aus dem Attribute *κοσμικόν* (welches den Gegensatz zu *ἐπουράνιον* bildet) ergiebt, das **ganze** alttestamentliche fanum zu verstehen (nicht das „Allerheiligste," welches im Hebräerbriefe *τὰ ἅγια* V. 3 und 8 oder *ἅγια ἁγίων* V. 2 heißt; auch nicht das im Deutschen sogenannte „Heilige," welches unser Autor stets mit dem Ausdrucke *ἡ πρώτη σκηνή* bezeichnet). — Das Attribut *κοσμικόν* erklärt sich, wie gesagt, aus dem Gegensatze gegen *τὰ ἐπουράνια*. Der Verfasser

will ja offenbar dies sagen: „Auch der alte Bund zwar hatte einen Dienst und ein Heiligthum, aber er hatte einen durch Satzungen bestimmten Dienst und ein dieser Welt angehöriges Heiligthum.“ Beide Gedanken hat er kurz in Einen Satz zusammengefaßt. So drückt er also (wie schon Olshausen richtig bemerkt hat) mit κοσμικόν ungefähr dasselbe aus, was er Kap. 8, 4 mit ἐπὶ γῆς ausgedrückt hatte, nur daß in κοσμικόν nicht bloß die Localität, sondern auch die Qualität liegt. Wunderlich haben einzelne ältere Exegeten den Sinn dieser einfachen Worte verkannt. Luther u. a. fassen τὸ ἅγιον = τὴν ἁγιότητα; Homberg interpretirt zwar τὸ ἅγιον richtig, übersetzt aber κοσμικός = κόσμιος „geschmückt;“ Chrysostomus, Theophylakt, Oecumenius, Kypke erklären κοσμικός = für die ganze Welt, für alle Völker bestimmt (allein gerade darin lag ja vielmehr eine Hauptunvollkommenheit des a. t. Heiligthums, daß es eben nicht für alle Völker, sondern nur für Ein Volk bestimmt war); Theodoret, Grotius, Este, Wetstein erklären: „einen Typus des Weltgebäudes darstellend“ (einen solchen stellte aber die Stiftshütte in keiner Weise dar). Selbst unter denjenigen Auslegern, welche κοσμικός richtig als Gegensatz gegen ἐπουράνιος fassen (It., Vulg., Calvin, Beza, Cramer, Storr, Kuinoel, Tholuck, Bleek), streiten Einzelne noch unnöthigerweise darüber, ob der Verfasser damit die Unvollkommenheit oder ob er die Materialität des a. t. Heiligthums habe bezeichnen wollen. Κοσμικός heißt weder „unvollkommen“ noch „materiell,“ sondern „der Welt angehörig“*). Das a. t. Heiligthum war ein integrirender Theil dieser Welt, dieses κόσμος, der als ein von Gott getrennter, geschiedener dasteht, und in welchem daher das Himmlische selber, wo es erschien, die Gestalt des Beschränkten, Besonderen annehmen, d. h. unter den Gegensatz von fanum und profanum fallen mußte. Darin liegt beides involvirt, sowohl die Materialität, Localität, Aeußerlichkeit und Bildlichkeit des a. t. ἅγιον, als eben hiermit seine Unvollkommenheit.

Vers 2—5. Nicht daß überhaupt eine λατρεῖα und ein

---

*) Bleek übersetzt geradezu „weltlich.“ Aber dies Wort hat im Sprachgebrauch einen anderen Sinn bekommen. Es bildet nicht mehr den Gegensatz zu himmlisch, sondern zu geistlich, und ist fast gleichbedeutend mit „profan“ geworden.

ἅγιον im alten Bunde da war, soll nun bewiesen werden, sondern daß jene λατρεῖα eine satzungsmäßige und jenes ἅγιον ein dieser Welt angehöriges war. Zum Beweise dafür (vgl. das γάρ) wird nun der Hauptgedanke aufgestellt: „Es war die erste Zeltabtheilung gebaut; hinter dem zweiten Vorhang aber war erst das Allerheiligste." Daß man erst durch zwei Vorhänge hindurch ins Allerheiligste gelangen konnte, darin sprach sich jene kosmische Unvollkommenheit, jenes Getrenntseyn Gottes von der sündlichen Welt recht deutlich aus.

Diese Trennung war jedoch nicht etwa eine bloß zufällige, äußerliche, sondern hing aufs Engste mit dem ganzen Wesen und der ganzen Symbolik des a. t. Cultus zusammen. Dies zeigt der Verfasser, indem er daran erinnert, welche einzelne Stücke in jeder der beiden Zeltabtheilungen vorhanden waren, welche Cultushandlungen also in jeder derselben vorgenommen wurden.

Ehe wir nun hier auf die Texterklärung eingehen, ist ein kurzer Ueberblick der localen Construktion und symbolischen Bedeutung der Stiftshütte nicht zu umgehen.

Trat man durch das Thor des rechteckigen Vorhofes (das sich an einer der kürzeren Seiten desselben befand) in den Vorhof hinein, so hatte man das Zelt (und zwar wiederum dessen schmälere Seite) gerade vor sich, doch so, daß man zuvor an dem Brandopferaltar und an dem Wasserbecken vorbeigehen mußte, welche gerade vor dem Zelteingang standen. — Trat man nun in das Zelt selber (also durch den ersten Vorhang, der vom Vorhof aus den Eingang bildete) hinein, so befand man sich im Heiligen (πρώτη σκηνή), einem rechteckigen Raume, der wiederum größere Tiefe als Breite hatte. Zur Rechten in diesem Raume stand der Schaubrodtisch, zur Linken der goldene Leuchter; ganz hinten in der Tiefe, dicht vor dem Eingange zum Allerheiligsten (2 Mos. 30, 6), der Rauchaltar. — Trat man nun (durch den zweiten Vorhang, der das Heilige vom Allerheiligsten trennte) in das Allerheiligste, so befand man sich in einem quadratischen Raume, der keinen anderen Eingang hatte, als eben den vom Heiligen aus. Hier stand die Bundeslade.

Dies Allerheiligste war der Ort, wo Gott seine Gegenwart zuweilen in einem Lichtglanz oder einer Rauchwolke offenbarte;

dies war der Ort, wo Gott als immer gegenwärtig zu denken war, auch wenn er sich nicht sichtbar offenbarte. Gegenwärtig war er aber hier nicht als der Schöpfer und Regierer der Welt (als solcher wohnte er im Himmel), sondern als der Bundesgott seines Volkes. Und daher war hier die Bundesakte niedergelegt in der Lade des Bundes. Diese Bundesakte enthielt den gegenseitigen Vertrag, den Gott mit dem Volke geschlossen hatte. Er forderte vom Volk die Erfüllung seines ewigen, absolut heiligen Willens, den er in den „zehn Worten" ausgesprochen hatte; der Dekalog war die Bundesbedingung; wurde diese erfüllt, so wollte der Herr dafür seinerseits die Bundesverheißung erfüllen und der Gott dieses Volkes seyn.

Allein nicht nur, daß das Volk sogleich und von Anfang an jene Bedingung brach; es hatte nicht einmal die Kraft, eine Vorschrift zu erfüllen, in welcher sogar die böse Lust verboten ward. Daher hatte Gott dies Gesetz auch gar nicht zu dem Zwecke gegeben, daß es erfüllt würde, sondern zu dem Zwecke, daß das Volk durch dies „Zeugniß" (עֵדוּת) zur Erkenntniß seiner Sündlichkeit gebracht würde. Und dies ist gar nicht etwa erst eine neutestamentliche, paulinische Idee, sondern diese Idee war aufs Klarste im alttestamentlichen Ceremonialgesetz und Cultus ausgedrückt.

Die „Worte des Zeugnisses" (d. i. der Dekalog) mußten bedeckt werden (כַּפֵּר), damit das Auge des im Allerheiligsten gegenwärtigen Gottes nicht auf diese Worte fielen, die eine Anklage-Akte gegen das Volk waren. (Daher ist die ganze Redensart: „die Schuld bedecken" zu erklären.) Ein goldener Deckel, die כַּפֹּרֶת, sollte über die Lade gelegt werden; allein dieser todte Deckel reichte für sich allein noch nicht hin, das zürnende Auge der göttlichen Strafgerechtigkeit von der an die Schuld des Volkes erinnernden Urkunde abzulenken. Dazu bedurfte es einer faktischen Sühne dieser Schuld. Daher mußte jährlich einmal am großen Versöhnungstage der Hohepriester das große Versöhnopfer schlachten und das Blut ins Allerheiligste tragen und die כַּפֹּרֶת damit besprengen, damit Gottes Auge auf dies Zeugniß der geschehenen Sühne falle. (Natürlich war diese Sühne ebenso sehr eine nur symbolische

und vorbildliche, wie die Darstellung der Gegenwart Gottes und des Schauens Gottes.)

So wurde also im Allerheiligsten das absolute Verhältniß des absolut-heiligen Gottes zu dem sündlichen Volke dargestellt. Es erhellt aus dem Gesagten, wie höchst oberflächlich die Ansicht derer ist, welche den Dekalog in Eine Kategorie mit dem Ceremonialgesetze stellen und als nur für die Juden gegeben betrachten wollen. Das ganze Ceremonialgesetz hatte ja vielmehr nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß der Dekalog nicht eine relative, der damaligen Zeit, Fähigkeit und Entwickelung angemessene, sondern die schlechthin absolute Darstellung des ewigen, an sich seyenden Willens Gottes war.

Wenden wir uns nun zu dem Cultus des Heiligen, der πρώτη σκηνή! — Nach dem Dekalog gab Gott sogleich (2 Mos. 20, 22 — 23, 33) den Israeliten ein zweites Gesetz, welches nicht absolute Heiligkeit forderte, sondern vielmehr umgekehrt gerade für ein unheiliges sündliches Volk berechnet war, und die Nichterfüllung des Dekalogs zur Voraussetzung hatte. Im Dekalog hieß es: Du sollst nicht tödten; Kap. 21, 12 ff. wird vorausgesetzt, daß dennoch Todtschlag vorkommen werde, und es werden Verordnungen gegeben, wie derselbe bestraft werden solle. Im Dekalog heißt es: Du sollst nicht stehlen; Kap. 22, 1 ff. wird vorausgesetzt, daß dennoch würde gestohlen werden, und die bürgerliche Strafe für den Diebstahl wird bestimmt u. s. f. Kurz, der Dekalog war ein Gesetz, welches von einem sündigen Volke nicht erfüllt werden konnte; das Gesetz Kap. 20, 22 ff. dagegen war gerade dafür eingerichtet, um von einem sündigen Volke gar wohl beobachtet werden zu können. Der Dekalog forderte absolute Heiligkeit; das zweite (das bürgerliche) Gesetz forderte bloße bürgerliche Zucht, also nur eine sehr relative Heiligkeit, nur eine justitia civilis. — Ganz so nun, wie sich dies bürgerliche Gesetz zum Dekalog verhält, verhält sich der Cultus des Heiligen zu dem des Allerheiligsten. Während hier der absolute Wille Gottes als ein das Volk anklagender vor Gottes eigenen Augen gleichsam verborgen werden mußte durch die mit Opferblut besprengte כַּפֹּרֶת, so brachte dagegen dort das Volk die tempo-

rären Erzeugnisse des Landes, Brod und Oel, als Symbole seiner relativen Leistungen, seiner relativen Heiligkeit, vor Gott — aber eben nicht unmittelbar vor Gottes Auge, sondern nur in die Vorkammer seines Hauses. Die Schaubrode waren kein lectisternium, keine Speise für Gott, sondern (wie schon der Name לֶחֶם־פָּנִים ausdrückt) lediglich dazu bestimmt, von Gott angeschaut zu werden; ebenso ließ das Volk in dem Leuchter, der mit dem andern Haupterzeugniß des Landes, dem Oele, gefüllt wurde, gleichsam sein Licht vor Gott leuchten. Im Heiligen wurden also dargestellt die Symbole der einstweiligen relativen Frömmigkeit, die der Herr in der Zwischenzeit, bis daß das Volk ganz und innerlich heilig wurde, in Gnaden annahm, und die er nur darum in Gnaden annehmen konnte, weil gleichzeitig im Allerheiligsten die Sünden gegen Gottes absolute Forderung fort und fort durch Opfer bedeckt wurden. So sehen wir also, wie diese Duplicität des Cultus wirklich auf eine künftige Aufhebung des Zwiespaltes zwischen der absoluten Bundespflicht und den nur relativen Bundesleistungen hinwies.

Der Vorhof war der Ort für das sündliche Volk. Hier wurden die Opfer, namentlich die sühnenden Opfer, getödtet und verbrannt. Dies Tödten und Verbrennen war ein Symbol des Todes und der Verdammniß, die eigentlich der Sünder verdient hatte, die aber von ihm auf die hostia hinübergewälzt ward. Ganz natürlich war also weder das Heilige noch das Allerheiligste der geeignete Platz für diese strafrichterlichen Akte (das große Versöhnungsopfer mußte daher sogar außer dem Vorhofe, ja außer dem Lager verbrannt werden); nur das Blut des geschlachteten Versöhnungsopfers wurde, als Zeugniß, daß der sühnende, stellvertretende Strafakt vollzogen sey, vor Gottes Auge, d. h. in das Allerheiligste, gebracht.

Das aus dem Cultus des Allerheiligsten, dem des Heiligen und dem des Vorhofes resultirende allgemeine Gesammtverhältniß zwischen Gott und seinem Volk — das Resultat, daß Gott die Huldigung und Anbetung dieses Volkes überhaupt noch acceptirte, ward symbolisch dargestellt in dem Rauchopfer. Das Rauchopfer wurde angezündet im Vorhof am Feuer des Brandopferaltars — nur durch diesen Zusammenhang

mit der expiatorischen Seite des Cultus wurde es acceptabel — es wurde hineingetragen nicht bis ins Allerheiligste selbst, sondern (weil sich in ihm eben nur das Resultat des einstweiligen, relativen Friedensverhältnisses zwischen Gott und dem Volke darstellte) bis ins Heilige; aber der Rauchaltar, auf den es gestellt wurde, stand (2 Mos. 30, 6) gerade vor dem Eingange des Allerheiligsten, „der Bundeslade gegenüber," und so bezog sich das Rauchopfer auf den im Allerheiligsten gegenwärtigen Gott; ins Allerheiligste selbst sollte der Weihrauchduft eindringen, und weil es zum Cultus des Allerheiligsten gehörte, wurde es nicht von den Priestern, sondern von dem Hohenpriester dargebracht. — —

Mit dieser Auseinandersetzung über die Symbolik der Stiftshütte und ihres Cultus im Allgemeinen ist nun bereits die Frage gelöst, warum unser Autor V. 2—5 überhaupt diese Stücke nenne und aufzähle (eine Frage, die übrigens V. 6 ff. von ihm selbst beantwortet wird). Zugleich ist nun aber auch schon von vornherein eine Schwierigkeit hinweggeräumt, welche Calmet für die maxima totius epistolae difficultas erklärt hat. Wenn es aber keine größeren gäbe, als diese, so würde der Hebräerbrief zu den leichtesten Büchern des neuen Testamentes gehören! Es ist die Schwierigkeit, daß der Autor V. 4 den goldenen Rauchaltar dem Allerheiligsten zuzählt, während er doch nachweislich im Heiligen stand.

Auf dreierlei Weise haben verschiedene Ausleger hier zu helfen gesucht.

Erstlich haben Einige geradezu gemeint, der Verfasser habe sich geirrt. So nude crasse ist dies von vornherein nicht denkbar. Die Lage der Altäre mußte jedem Israeliten aus dem Exodus bekannt seyn, vollends einem Manne, welcher aus derselben gegen Judenchristen argumentiren wollte. Man unterstützte daher jene Ansicht noch durch Hülfsconjekturen. Die Einen sagten, der Autor möge wohl in Alexandria gelebt und geschrieben, und also die Einrichtungen des Tempels in Jerusalem nicht genau gekannt haben. Allein, ob einer in Jerusalem oder anderswo seinen Wohnsitz hatte, ist hier ganz irrelevant, da auch in Jerusalem der Laie den ναός nicht betreten, auch in Jerusalem der Laie nur aus dem Pentateuch und aus

1 Kön. die Tempeleinrichtungen kennen konnte. Diese konnte aber der Laie oder Nichtlaie in Alexandria ebendaher gerade so gut kennen als in Jerusalem. Ueberdies ist nun aber vom Tempel gar nicht die Rede, sondern von der Stiftshütte, und zwar recht eigentlich von jenen Einrichtungen, die nur in der alten Stiftshütte stattfanden (so wird V. 4 der Aaronsstab und das Mannakrüglein erwähnt, welche nach 1 Kön. 8, 6 bereits zur Zeit der Erbauung des salomonischen Tempels nicht mehr vorhanden waren). — Hiermit ist denn sogleich auch schon eine zweite Hülfsconjektur widerlegt (die eines Recensenten in Rheinwalds Repert. 1842, Heft 9, S. 193), wonach der Autor die Einrichtungen jenes Tempels vor Augen und im Sinne gehabt hätte, welchen die ägyptischen Juden unter Onias 150 v. Chr. zu Leontopolis erbaut haben. Diese Conjektur ist um so haltloser, da Onias seinen Tempel gerade sehr genau dem Muster des jerusalemitischen nachgebildet hat, sodaß zu Leontopolis der Rauchaltar sicherlich nirgends anders stand, als zu Jerusalem.

An die erste Hauptansicht ist im Allgemeinen auch die Ansicht von Bleek anzureihen, wonach in der Wirklichkeit zwar der Rauchaltar im Heiligen gestanden hat, der Autor aber durch die Stellen 2 Mos. 30, 6 und 26; 3 Mos. 4, 7 ff. (wo es heißt, der Rauchaltar stehe „der Bundeslade" gegenüber) verleitet worden seyn soll, irrigerweise ihn dem Allerheiligsten zuzutheilen. Diese Hypothese wird schon ganz einfach durch den 7ten Vers unseres Kapitels widerlegt, wo der Autor bestimmt und ausdrücklich sagt, daß der Hohepriester in die δευτέρα σκηνή nur einmal im Jahre einging, was er nicht hätte sagen können, wenn seiner Meinung nach das tägliche Rauchopfer im Allerheiligsten gebracht worden wäre.

Hiermit widerlegt sich denn auch eine zweite Hauptansicht (die von Tholuck, jedoch als problematisch, mit Berufung auf 1 Kön. 6, 22; 2 Mos. 26, 35, aufgestellt worden ist), daß in der Wirklichkeit der Rauchaltar im Allerheiligsten gestanden haben möge. Wir haben nicht nöthig, erst weitläufig aus 2 Mos. 30, 6 (וְנָתַתָּה אֹתוֹ לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת „du sollst ihn stellen vor den Vorhang") zu beweisen, daß der Rauchaltar in der Wirklichkeit im Heiligen und keineswegs im Allerheiligsten

stand *), da aus V. 7 unseres Kapitels deutlich und klar hervorgeht, daß er auch in der Meinung unseres Verfassers im Heiligen und keineswegs im Allerheiligsten stand. Es handelt sich nun also schon nicht mehr um einen Widerspruch zwischen unserem Autor und dem Pentateuch, sondern um einen etwaigen Widerspruch, in den unser Autor mit sich selbst gerathen seyn müßte.

Je weniger ein solcher Widerspruch des Autors mit ihm selbst denkbar ist, um so mehr möchte sich bei oberflächlicher Betrachtung die dritte Hauptansicht, nämlich die Ansicht derer zu empfehlen scheinen, welche (wie die Peschito, Vulg., Theophylakt, Luther, Calov, de Dieu, Deyling, Reland, J. G. Michaelis, Böhme, Kuinoel, Stuart, Klee u. a.) *θυμιατήριον* hier mit Rauchfaß übersetzen wollen. Daß *θυμιατήριον* wirklich Rauchfaß heißen könne, ist erwiesen (aus Thucyd. 6, 46; Diod. Sic. 13, 3; LXX 2 Mos. 8, 11; 2 Chron. 26, 19; Jos. Ant. 4, 2, 4). Man hat sogar behaupten wollen, es müsse hier mit Rauchfaß übersetzt werden; denn der Rauchaltar heiße in der LXX nie *θυμιατήριον*, sondern stets *θυσιαστήριον θυμιάματος*. Allein dieser Grund ist nicht zwingend, da bei Josephus, Philo, Clemens Alex. und Origenes der Rauchaltar trotz dem Sprachgebrauch der LXX sehr oft *θυμιατήριον* genannt wird. Vollends unser Autor bindet sich ja in der Bezeichnung der Theile und Geräthe des Heiligthums ganz und gar nicht an die Termini der LXX; er nennt z. B. das Heilige nicht *τὸ ἅγιον* (wie LXX 2 Mos. 26, 33 u. a.), sondern *ἡ πρώτη σκηνή*, während er *τὸ ἅγιον* (V. 1) in einem viel weiteren Sinne, zur Bezeichnung des ganzen Heiligthums, braucht; er braucht zur Bezeichnung des Allerheiligsten neben dem Ausdrucke der LXX *ἅγια ἁγίων* auch die Ausdrücke *ἡ δευτέρα σκηνή* (V. 7), *τὰ ἅγια* (V. 8) u. s. w. So kann er also auch in der Bezeichnung des Rauchaltars von dem umständlichen Terminus der LXX abge-

*) Für das Gegentheil wollte man sich darauf berufen, daß auch Origenes (hom. 8 in Exod., 9 in Levit.), Oecumenius und Augustinus (qu. 177 in Ex.) den Rauchaltar dem Allerheiligsten zutheilten. Aber keiner der drei Kirchenväter hat den Tempel selber gesehen; alle drei haben ihre Notiz lediglich aus unserer Stelle Hebr. 9, 4 selber geschöpft, sodaß ihr Zeugniß hier gänzlich ohne Gewicht ist.

gangen und dem Sprachgebrauche des Philo und Josephus gefolgt seyn. Das Wort θυμιατήριον an sich entscheidet also gar nichts.

Ebenso wenig das Prädicat χρυσοῦν. Man hat dies als eine differentia specifica zur Unterscheidung eines goldenen Rauchfasses von silbernen verstehen wollen, und sich dabei noch auf eine Stelle des Talmud, wonach es viele silberne und ein einziges goldenes Rauchfaß gegeben habe — zugleich aber auch auf das Fehlen des Artikels bei χρυσοῦν θυμιατήριον berufen wollen. Aber gerade wenn der Autor auf jenes eine bestimmte Rauchfaß unter den vielen hätte hinweisen wollen, hätte er den Artikel setzen müssen. Das Attribut χρυσοῦν wird aber ebenso wenig eine differentia specifica seyn, als das parallele Attribut περικεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ eine differentia specifica ist. Oder will etwa der Autor die vergoldete Bundeslade von einer Anzahl anderer, nämlich unvergoldeter Bundesladen unterscheiden?!

Was gegen diese ganze dritte Hauptansicht spricht, sind folgende zwei Gründe. Erstlich war das Allerheiligste keine Vorrathskammer, in welcher alle möglichen Geräthe aufbewahrt wurden; gesetzt also, es hätte ein besonderes goldenes Rauchfaß gegeben, das zum Räuchern am Versöhnungstage im Allerheiligsten (3 Mos. 16, 12 f.) speciell bestimmt war, so wäre dies Rauchfaß dann doch nicht das ganze Jahr über im Allerheiligsten aufbewahrt worden, wo ja dann der Hohepriester vor der solennen Darbringung des Opfers erst hätte in das Allerheiligste gehen und das Rauchfaß holen müssen! Zweitens aber wäre es rein undenkbar, daß unser Autor den Rauchaltar, dies wesentliche Hauptstück, sollte übergangen und dafür irgend ein Rauchfaß aufgeführt haben! Zwar bemerkt Tholuck, Josephus, wo er den Eintritt des Pompejus in den Tempel schildere (ant. 14, 4, 4), erwähne unter den Gegenständen, die Pompejus im Heiligen sah, bloß den Tisch, den Leuchter und Rauchfässer; allein diese werden wohl nicht auf dem Erdboden herumgelegen, sondern eben auf dem Rauchaltar gestanden seyn, sodaß aus dieser Stelle des Josephus noch gar nicht gefolgert werden darf, es habe zur Zeit des Pompejus keinen Rauchaltar mehr gegeben. Gesetzt aber, es hätte damals wirklich keinen Rauchaltar mehr gegeben, so redet

ja unser Autor nicht von dem Tempel, am wenigsten von dem nachexilischen, sondern von der Stiftshütte! Es gab auch keinen Mannakrug und Aaronsstab mehr (und zwar schon seit Salomo's Zeit 1 Kön. 8, 6), und doch übergeht sie der Autor nicht!

Wir bedürfen in der That aller dieser Künste nicht. Die Lösung ist höchst einfach. Der Rauchaltar stand zwar im Heiligen, *bezog sich aber* auf das Allerheiligste. (So im Wesentlichen schon Mynster und Olshausen.) Der Weihrauchduft war nicht bestimmt, rückwärts zu streichen ins Heilige, um das Licht des Leuchters zu dämpfen oder den Schaubroden einen aromatischen Beigeschmack zu verleihen, sondern er war bestimmt, ins Allerheiligste hineinzudringen als ein Symbol der Anbetung und Huldigung. Nun nennt unser Verfasser, wie schon erwähnt, alle diese Dinge nicht zu dem Zweck, um eine Localbeschreibung zu liefern, sondern um (V. 6 f.) zu zeigen, wie der ganze Cultus der Stiftshütte sich in *zwei Theile* spaltete, welche auf eine künftige Vereinigung und Versöhnung hinwiesen. So betrachtet, fiel der *Schaubrodtisch und Leuchter*, deren Cultus darin bestand, die *relativen Bundesleistungen* zu symbolisiren, dem Heiligen zu; der *Rauchaltar* aber, dessen Weihrauchduft sich auf den im Allerheiligsten gegenwärtigen Gott bezog, und in dessen Cultus sich das *Gesammtresultat* des *ganzen* Cultus der Stiftshütte darstellte, *gehörte* recht eigentlich dem *Allerheiligsten* an, obgleich er *vor* dessen Eingang stand (sowie ein Ladenschild, obwohl außerhalb der Ladenthür befindlich, doch nicht zur Straße, sondern zum Laden gehört). Und das war nicht etwa eine erst vom Autor ersonnene Künstelei, sondern schon 2 Mos. 30, 6 war ja ausdrücklich gesagt, daß der Rauchaltar, obwohl außerhalb des Vorhangs, doch „*vor der Bundeslade*“ stehen solle (לפני הכפרת); ja 1 Kön. 6, 22 wird diese *Zusammengehörigkeit* des Rauchaltars mit dem Allerheiligsten noch stärker ausgedrückt in den Worten הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לַדְּבִיר. Durch welches andere Wort konnte der Autor dies לְ wiedergeben, als durch ἔχειν? Ἔχειν vom *localen* Enthalten zu verstehen, sind wir durch nichts genöthigt. Ein *locales* Darinnenseyn drückt der Verfasser V. 2—4 überall durch die Präposition ἐν (ἐν ᾗ) aus; während ἔχειν V. 1 sowenig als V. 4 in localem Sinne gebraucht ist! Wir übersetzen also: „das

Allerheiligste, zu welchem der goldene Rauchaltar gehörte.“ — Um so minder brauchte der Autor vor diesem Gebrauch des ἔχειν zurückzuscheuen, da er ja die locale Stellung jener Geräthe bei allen seinen Lesern als bekannt voraussetzen durfte, und überdies V. 7 zeigte, daß sie auch ihm selbst nicht unbekannt war.

Ἐν ᾗ στάμνος χρυσῆ κλ. Bei diesen Worten fragt sich erstlich, ob das Mannagefäß nebst dem Aaronsstabe wirklich in der Bundeslade sich befand; sodann, weshalb diese beiden für den Cultus bedeutungslosen Gegenstände hier erwähnt werden.

Was die erstere dieser Fragen betrifft, so hat man wunderlicherweise sich auf die Stellen 2 Mos. 16, 33 f.; 4 Mos. 17, 25 und 1 Kön. 8, 9 berufen, dafür, daß jene beiden Dinge nicht in, sondern vor oder neben der Bundeslade ihren Platz gehabt hätten. An den beiden ersten Stellen werde ausdrücklich gesagt, daß sie vor der Lade, an der dritten ebenso ausdrücklich verneint, daß sie in der Lade sich befunden hätten. Von allem dem ist aber gerade das Gegentheil wahr. 2 Mos. 16, 33 heißt es ganz allgemein, Jehovah habe dem Moses befohlen, einen Krug voll Manna zum Gedächtniß aufzubewahren לִפְנֵי־יְהוָה. Nun ist soviel ganz richtig, daß dieser Ausdruck noch nicht positiv besagt, daß der Mannakrug gerade in die Bundeslade gelegt werden solle; denn oft wird לפני־יהוה davon gebraucht, daß Jemand überhaupt nur ins Allerheiligste, ja wohl nur in die Stiftshütte und deren Vorhof tritt; und wenn es in solcher Weise von Moses heißt, er sey לפני־יהוה getreten, so soll damit wirklich nicht gesagt werden, Moses sey in die Bundeslade hineingestiegen! Aber ebenso wenig verbietet uns jener Ausdruck, an das Allerheiligste und an die Bundeslade zu denken. Sollte der Mannakrug einmal im Allerheiligsten aufbewahrt werden, so wird er in der Bundeslade aufbewahrt worden seyn; denn auf dem Erdboden würde er (man denke an den täglichen Weitertransport der ganzen Hütte) baldigem Verderb ausgesetzt gewesen seyn; eine Nische in den Wänden aber gab es nicht, da die Wände aus Teppichen bestanden. Da nun die Lade das einzige Geräthe im Allerheiligsten war, so konnte der Mannakrug vernünftigerweise nirgends anders als in ihr seinen Platz finden.

Müssen wir dies schon aus 2 Mos. 16, 33 a priori schließen, so wird es in Betreff des Mannakruges durch V. 34 und

in Betreff des Aaronsstabes durch 4 Mos. 17, 25 ausdrücklich bestätigt. Denn es heißt da von beiden Gegenständen, sie seyen לִפְנֵי הָעֵדֻת „vor das Zeugniß“ hingelegt worden. Die Ausleger sind es bis jetzt noch schuldig geblieben, eine Stelle beizubringen, wo mit עדת die Lade bezeichnet würde. Die Lade heißt הָאָרוֹן oder אֲרוֹן־הָעֵדֻת, אֲרוֹן־בְּרִית; dagegen עֵדֻת ist stets und überall Bezeichnung des Dekalogs oder der Gesetzestafeln, die bekanntlich in der Lade lagen. Wenn ich nun in einem Schranke ein Mikroskop stehen habe, und ich erzähle: „ich habe die Lupe vor das Mikroskop gelegt,“ so wird mich kein Vernünftiger so verstehen, daß ich die Lupe auf den Erdboden vor jenen Schrank gelegt hätte, in welchem das Mikroskop steht; sondern ein Jeder wird begreifen, daß ich die Lupe in den Schrank, und in demselben vor das Mikroskop gelegt habe. Nicht anders steht es mit dem Mannakrug und Aaronsstab. Wurden sie vor die Gesetzestafeln hingelegt, so befanden sie sich mit diesen auf der gleichen Fläche, also auf dem Boden der Lade, nicht aber auf dem Erdboden vor der Lade. (Will doch Bleek 2 Mos. 30, 6 die Auffassung als möglich zulassen (II, S. 488), daß der Rauchaltar, weil לִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת, im Allerheiligsten gestanden habe, trotzdem, daß es dort vorher ausdrücklich heißt, er habe „vor dem Vorhange“ gestanden (!), und hier 2 Mos. 16, 34 soll die ganz natürliche Auffassung, daß der Mannakrug nebst dem Aaronsstabe, weil לִפְנֵי הָעֵדֻת, in der Lade sich befunden habe, plötzlich verpönt werden!)

Nun haben wir noch die Stelle 1 Kön. 8, 9. Allerdings wird hier gesagt, daß in der Lade sich „nichts befand, außer allein die zwei Tafeln“ (אֵין בָּאָרוֹן רַק שְׁנֵי־לֻחוֹת), aber von welcher Zeit ist denn hier die Rede? — Von der Zeit Salomo's! Darüber nun, daß zur Zeit Salomo's der Aaronsstab und das goldene Mannagefäß verloren war, wird sich doch Niemand im Ernste verwundern wollen? War doch die Lade lange in Philisterhand gewesen, von der Bundeslade getrennt, von Ort zu Ort geschleppt worden! Konnten die Philistäer nicht den scheinbar werthlosen Aaronsstab bei Seite geworfen und das desto werthvollere Mannagefäß geraubt haben? Fragen wir nun aber vollends, warum denn überhaupt 1 Kön. 8, 9 der Umstand erwähnt wird, daß sich zu Salomo's Zeit, als die Lade in den

Tempel gebracht ward, „nichts in ihr fand, als nur (רַק) die zwei Tafeln!“ Doch wohl nicht darum, um der etwaigen Meinung vorzubeugen, daß in der Lade vielleicht nebenbei auch einige Schüsseln, Teller, Näpfe ꝛc. ꝛc. gewesen seyn möchten!! Es ist doch ganz offenbar, daß jene Notiz nur dann überhaupt einen Sinn hat, wenn es noch außer den Tafeln etwas anderes in die Lade von Rechtswegen Gehörendes gab, das man mit Grund und Recht in ihr zu finden erwarten durfte. Und nun möge man das ganze alte Testament durchsuchen: man wird keine anderen Gegenstände ausfindig machen können, die außer den Tafeln noch in der Lade erwartet werden konnten, als eben den 2 Mos. 16 und 4 Mos. 17 erwähnten Mannakrug und Aaronsstab! So redet also die Stelle 1 Kön. 8, 9 nicht von dem, was zu Mosis Zeit in die Lade gehörte, sondern von dem, was sich in ihr zu Salomo's Zeit fand. Mit verwunderungsvollem Nachdruck wird bemerkt, daß sich „nur die Tafeln“ in ihr fanden, d. h. daß der Aaronsstab und Mannakrug verloren gegangen waren. Gerade diese Stelle enthält also ein entschiedenes Zeugniß dafür, daß beide Gegenstände, so lange sie noch existirt hatten, in der Bundeslade ihre Stelle gehabt hatten.

Die zweite Frage ist nun, warum der Verfasser diese Gegenstände, die doch für den Cultus keine besondere Bedeutung hatten, überhaupt erwähne? V. 5 sagt er ausdrücklich, daß er die nähere Beschreibung der Cherubim für seinen Zweck übergehen könne; sicherlich muß er also einen besonderen Grund gehabt haben, warum er den Mannakrug und Aaronsstab nicht überging. Dieser Grund wird vielleicht einerseits darin gelegen seyn, daß er erinnern wollte, wie im innersten Heiligthume nicht bloß die Gesetzestafeln, sondern auch Denkmale göttlicher Gnadenwunder sich befanden *); andererseits aber und hauptsächlich wohl auch darin, weil das vom Himmel gefallene Manna und der wunderbar aufgrünende Mandelzweig Aarons (4 Mos. 17) einen Contrast zu den irdischen gewöhnlichen Landesprodukten

*) Olshausen sieht in dem Mannakrug ein Symbol des himmlischen geistlichen Lebensbrodes, im Aaronsstab (minder glücklich) ein Symbol der Wiedergeburt. Vgl. darüber unten unsere Bemerkungen zu den Worten τελειοτέρας σκηνῆς V. 11.

bildeten, welche in dem Heiligen wöchentlich und täglich aufgestellt wurden.

Die Vers 5 erwähnten Cherubsgestalten, die (zwei an der Zahl) auf dem Gnadendeckel angebracht waren, sind von keiner selbständigen symbolischen Bedeutung. Sie sollten nur mehr ästhetisch die Vermittelung bilden zwischen dem unter ihnen ruhenden Anklagezeugniß und der über ihnen schwebenden Wolke, in welcher sich Gott zu Zeiten offenbarte. So bildeten sie nach unten hin gleichsam die Wächter, die die Gesetzesurkunde bewachten, nach oben mit ihren Flügeln gleichsam den Thron, auf welchem die Offenbarungswolke, wenn sie erschien, schwebte. Daher wird, wie Tholuck richtig bemerkt, Gott in den Psalmen bald יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים genannt, bald wiederum ist von einem כִּסֵּא הַכָּבוֹד, einem Throne der Herrlichkeit des Herrn, d. h. eben einem Throne jener Wolke, die Rede, sodaß man sieht, daß die Wolke, wenn sie überhaupt erschien, über den Cherubim erschien. (Die Lehre der Rabbinen von der „Schechinah" ist nur insofern Fabelei, als sie sich diese Wolke als permanent über den Cherubim schwebend dachten. Dagegen vergl. 1 Kön. 8, 10, aber andererseits auch 2 Mos. 25, 22; 4 Mos. 7, 89; 1 Sam. 4, 4 und 22; 2 Sam. 6, 2.) Der Genitiv δόξης ist denn auch (mit Hammond, Deyling, Braun, Schöttgen, Michaelis, Böhme, Tholuck, Bleek u. a.) von jener Wolke zu erklären, welche ja häufig im a. Test. הַכָּבוֹד genannt wird. „Cherubim der Herrlichkeit" heißen sie, weil sie die „Herrlichkeit des Herrn" tragen. Beza, Kuinoel, Olshausen u. a. haben den gen. δόξης als Eigenschaftsgenitiv gefaßt („herrliche Cherubim"), allein wozu sollte dies Prädicat hier dienen, das in seiner vagen Allgemeinheit nicht einmal den beschreibenden Prädicaten χρυσοῦν, περικεκαλυμμένην χρυσίῳ V. 4 parallel seyn würde?

Vers 6—7. Nachdem nun der Autor an den Bau der Hütte erinnert hat, geht er zur Bedeutung und Bestimmung der beiden Zeltabtheilungen über. Und zwar erinnert er V. 6—7 einfach an die Cultushandlungen, die in beiden vorgenommen wurden. Ἡ πρώτη σκηνή wie V. 2 das Heilige. Διαπαντός erklärt sich durch den Gegensatz ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, heißt also nicht: unaufhörlich, absolut ohne Unterbrechung, sondern: ohne solche Unterbrechungen, wie sie nach V. 7 der Cultus des Aller-

heiligsten erlitt, welcher nur einmal im Jahre stattfand. Die Cultusakte im Heiligen geschahen theils täglich, theils wöchentlich. Täglich brachte der Hohepriester das Rauchopfer auf den Rauchaltar; täglich wurde der Leuchter mit Oel versehen; wöchentlich wurden neue Schaubrode aufgelegt. — Das praes. εἰςίασιν (vgl. V. 9 καιρὸς ἐνεστώς, προςφέρονται) erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß, als der Hebräerbrief geschrieben wurde, der a. t. Tempelcultus noch bestand, daß also der Hebräerbrief vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. Bei der Beschreibung des Baues des Heiligthums hat sich der Autor begreiflicherweise nicht an den herodianischen Tempel, sondern an die im Pentateuch gegebene Beschreibung des Urheiligthums, der Stiftshütte, gehalten; hier aber, wo er von den Cultushandlungen redet, beschreibt er sie ebenso natürlicherweise als noch fortdauernde; denn die Handlungen waren ja dieselben geblieben, wie denn auch die Duplicität des Heiligen und Allerheiligsten, nur unter veränderter äußerlicher Form, im salomonischen, serubabelischen und herodianischen Tempel sich unverändert gleich erhalten hatte*).

Der Hohepriester ging jährlich einmal in das Allerheiligste. Unnützer Weise hat man gefragt, ob denn nicht der Hohepriester an jenem Versöhnungstage zweimal nach einander ins Allerheiligste getreten sey? Freilich that er dies, wie wir nicht bloß aus Philo, sondern auch aus 3 Mos. 16, V. 12—14 und V. 15 ersehen**); allein dies steht ja auch nicht im Widerspruch mit unserer Stelle. Auch unser Verfasser deutet ja in den Worten ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων an, daß jener einmal im Jahre geschehende Akt in zwei Theile zerfiel. — Ueber ἀγνοημάτων vgl. das zu Kap. 5, 2 Bemerkte.

---

*) Bleek folgert dagegen aus der Verbindung des praes. mit den Worten τούτων δὲ οὕτως κλ., daß der Autor geglaubt haben müsse, daß alle genannten Geräthe sich noch ebenso im Tempel befänden! Warum thut Bleek nicht noch den letzten Schritt, und giebt dem Autor Schuld, er habe auch geglaubt, es gebe noch keinen Tempel, sondern es stehe noch die alte σκηνή, die Stiftshütte?!!

**) Die Nachricht des späteren Maimonides, daß der Hohepriester an jenem Tage viermal das Allerheiligste betreten habe, ist dem Zeugnisse Philo's gegenüber ohne Werth.

Vers 8—10. Der Verfasser leitet im 8ten Vers aus der V. 6—7 beschriebenen Duplicität des Cultus die Folgerung ab, daß die V. 1—5 beschriebene Duplicität der Hütte ein unvollkommener Zustand gewesen sey. Diese Folgerung findet aber dann erst in dem Relativsatze V. 9—10 ihre Vermittelung und Erklärung. Der Gedankengang im Ganzen ist sehr fein, ist aber verständlich und durchsichtig nur demjenigen, welcher alle die feinen in V. 6—7 liegenden Momente verstanden hat. Denn V. 6—7 hat eine doppelte Beziehung. Es wird darin erstlich allerdings (was ganz plan ist) der Abschnitt V. 1—10 über den Bau der Hütte ab-, und von dem Dienste der Hütte gleichsam auf den Bau und dessen Bestimmung zurück-geschlossen. Es wird aber V. 6—7 zugleich auch schon der folgende Gedanke vorbereitet, daß das ganze a. t. Heiligthum mit einander nur ein Relatives gewesen sey. Es wird also V. 6—7 erstlich aufmerksam gemacht auf den Unterschied zwischen dem (relativen) Heiligen und (absoluten) Allerheiligsten; sodann wird zugleich hiermit schon angedeutet, daß eben wegen dieser Trennung die ganze Stiftshütte mit einander nur ein Relatives war in Vergleich mit der n. t. Erfüllung.

Erstlich wird aufmerksam gemacht auf den Unterschied zwischen dem (relativen) Heiligen und dem (absoluten) Allerheiligsten. Dort fand ein täglicher Dienst statt; dieser wird zwar hier nicht näher beschrieben; seine Natur ergab sich aber für den Leser schon aus dem Gegensatz V. 7: οὐ χωρὶς αἵματος. Der Dienst im Heiligen fand χωρὶς αἵματος statt; der Priester brachte Oel und Brod, niemals Opferblut. Nie geschah im Heiligen ein sühnender Akt, stets nur eine Darstellung der jeweiligen relativen Heiligkeit oder Gesetzlichkeit.

Aber was folgte nun zweitens aus dieser Duplicität? Daß das Volk relativ heilig, in der That aber, vom absoluten Standpunkt aus betrachtet, unheilig sey und trotz aller wiederholten Versöhnungsjahrestage bleibe. (Vgl. die früheren allgemeinen Vorbemerkungen zu V. 2.) Es folgte also mit anderen Worten aus der bleibenden Existenz eines Heiligen (eines Symbols relativer Heiligkeit) neben dem Allerheiligsten, diesem Orte der Versöhnung, daß die Versöhnung selbst noch eine bloß relative sey, daß der wahre Ort der Versöhnung

noch nicht aufgethan, oder „der Ort der Versöhnung noch nicht wahrhaft aufgethan sey.“ Diese Folgerung zieht der Autor im 8ten Verse.

Die sprachliche Anfügung mittelst der gen. absoluti („indem hierdurch der heilige Geist zeigte“) ist leicht und verständlich. Jener heilige Geist, nach dessen ewigem Plane (vgl. Kap. 8, 5) die Stiftshütte gebaut war, wollte also mit der Trennung des Heiligen und Allerheiligsten noch ein zweites, weiteres (außer jenem Unterschiede von relativer Heiligkeit und absoluter Sühne) andeuten, nämlich: daß hier in der Stiftshütte auch das Absolute noch relativ sey.

Dies der Gedanke von V. 8. *Ἅγια* (vgl. V. 3) das Allerheiligste; der Genitiv ist Genitiv der Richtung (wie Matth. 10, 5; LXX 2 Sam. 18, 23). Der Weg in das Allerheiligste sey noch nicht aufgethan [wörtlich: noch nicht gezeigt, geoffenbart*)], das Allerheiligste sey noch verschlossen; also der Zugang zur Gemeinschaft mit Gott noch verwehrt, die Trennung noch bestehend, die Menschheit noch nicht wahrhaft ausgesöhnt. Warum dies? Wie folgt dies aus dem V. 6—7 Gesagten? Man hat hier vielfach herumgerathen, anstatt zu beachten, daß hier wieder ebenso, wie 7, 15—17 und öfters, der zwischen Obersatz und Schlußsatz, Voraussetzung und Folgerung vermittelnde Gedanke erst nachgebracht wird V. 9. Einige suchten die vis conclusionis darin, daß die Existenz eines vom Allerheiligsten unterschiedenen Heiligen auf den Unterschied von Priestern und Laien gewiesen habe (aber die Existenz eines bloßen vom Vorhof unterschiedenen Allerheiligsten würde ja eben auf den gleichen Unterschied verwiesen haben, auch wenn zwischen beiden keine *πρώτη σκηνή* gelegen wäre). Andere suchten die vis conclusionis darin, daß eben ein Gemach, das noch ein Vorgemach habe, kein offenes Gemach sey (!), oder darin, daß es nicht offen sey, weil

*) Der Verfasser scheint hier auf das Ereigniß Matth. 27, 51 anzuspielen. Sonst würde er einfach schreiben: *μήπω ἀνεωχθῆναι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν*. So aber deutet er auf eine Zeit, wo ein Ereigniß noch nicht geschehen war, welches selbst wieder nur eine sinnbildliche Hindeutung auf das Geöffnetseyn der *ὁδός* war. „Damals,“ sagt er, „war noch nicht (so wie jetzt geschehen ist) von Gott gezeigt worden, daß der Weg zum Allerheiligsten nun offen sey.“

nur der Hohepriester allein hineingehen durfte (aber da fragt man doch wieder von neuem, ob denn dies Gebot gerade mit der Existenz einer πρώτη σκηνή zusammenhänge!). Wieder Andere suchten die vis conclusionis in dem Vorhange, der das Heilige vom Allerheiligsten trennte (aber dieser Vorhang ist eben nur die erscheinende Trennung selber zwischen beiden σκηναῖς; damit ist also gar nichts erklärt). Der wahre Grund wird vielmehr V. 9 f. vom Verfasser selbst angegeben. Das Heilige verhielt sich in localer Hinsicht zum Allerheiligsten, wie sich in temporaler Hinsicht die ganze Stiftshütte mit einander zur λειτουργία Christi verhielt:

πρώτη σκηνή : ἅγια ἁγίων = [πρώτη σκηνή + ἅγια ἁγίων]: Christus.

Das Heilige war eine symbolische Darstellung der relativen Heiligkeit, resp. äußeren Gesetzlichkeit, während das Allerheiligste eine symbolische Darstellung der Herstellung des absoluten Verhältnisses zwischen dem schlechthin sündlichen Volk und dem absolut heiligen Gott war. Wäre nun das Allerheiligste ein wahrhaftes Allerheiligstes gewesen, hätte es seinem Zwecke wahrhaft entsprochen, den Zugang zur realen wirklichen Gemeinschaft mit Gott wahrhaft eröffnet: so wäre ja dann eben das Volk ein wahrhaft erlöstes und geheiligtes gewesen, und es hätte keinen Zustand einer bloß relativen, äußerlichen, vorbildlichen Heiligkeit mehr gegeben, der in der πρώτη σκηνή dargestellt zu werden gebraucht hätte. Daraus also, daß noch ein Zustand vorbildlicher, relativer Heiligkeit überhaupt darzustellen war, d. h. vorhanden war, folgert der Autor mit höchster logischer und sachlicher Berechtigung: daß folglich die absolute Herstellung des Verhältnisses zu Gott (deren Stelle das Allerheiligste war) noch nicht real und wirklich könne erreicht und erwirkt worden seyn, sondern daß das absolute Verhältniß zu Gott im Allerheiligsten auch eben nur dargestellt, nur vorbildlich abgemalt war. Oder wie er es V. 8 ausdrückt: daß der Zugang zur Gegenwart und Gemeinschaft Gottes noch nicht wirklich offen stand.

Das Gedankenverhältniß läßt sich sehr einfach folgendermaßen klar machen:

Πρώτη σκηνή : ἅγια ἁγίων
Darstellung der relat. Darstellung der absolut.
Heiligkeit Vollendung

Bloße Darstellung : neutest. Erfüllung.

Oder aber: weil im Allerheiligsten die Herstellung des absoluten Verhältnisses zu Gott eben nur dargestellt wurde (denn die relative Gesetzlichkeit bestand ja noch daneben, und war noch daneben, nämlich in der πρώτη σκηνή, Objekt der Darstellung), so war auch das Allerheiligste selber noch nicht ein absolutes, sondern nur ein relatives. Wie sich das Heilige local zum Allerheiligsten verhielt, so verhielt sich letzteres temporal zur Erfüllung in Christo.

Ueberzeugen wir uns nun, daß der Autor V. 9—10 diesen Beweis wirklich geführt hat.

Vers 9 sagt er klar und deutlich, die πρώτη σκηνή sey eine παραβολή (d. h. Gleichniß, vgl. Kap. 11, 19, bezeichnet aber sowohl eine gleichnißmäßige Darstellung einer Sache in Worten, als in dinglichen Bildern) der gegenwärtigen Zeit, in welcher die alttestamentlichen Opfer noch gebracht werden. Daß ἥτις sich auf πρώτη σκηνή bezieht, sollte nie bezweifelt worden seyn*). Was der Verfasser mit der „gegenwärtigen Zeit" meine, wird durch den Relativsatz καθ' ὃν δῶρα κλ. klar. A B und D lesen zwar καθ' ἥν (scil. παραβολήν), und Lachmann, Olshausen und Bleek geben dieser Lesart den Vorzug. Allein was wäre dies für ein geschraubter Gedanke: „das Vorderzelt, welches war ein Bild der Gegenwart, gemäß welchem Bilde Opfer gebracht werden" —! Wiefern sollte denn die Darbringung von Opfern in Gemäßheit des Bildes geschehen seyn, das in der πρώτη σκηνή sich darstellte? Wurden doch in der πρώτη σκηνή gar keine Opfer gebracht! Ueberdies würde bei der Lesart ἥν nun der Ausdruck ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστώς aller Klarheit und Bestimmtheit entbehren; denn entblößt von seinem Relativsatz könnte jener

*) Erasmus u. a., auch Bengel, erklärten ἥτις als Attraktion zu παραβολή, sodaß ἥτις für ὅ, τι stände. Die Existenz einer πρώτη σκηνή vor dem Allerheiligsten sey ein Bild der damaligen Zeit, wo der Autor schrieb, insofern nämlich damals die noch nicht untergegangene israelitische Theokratie gleichsam den äußeren Raum um das in ihrem Schooße aufgetretene Christenthum gebildet habe. Geistreich, aber künstlich!

Ausdruck gerade so gut die neutestamentliche als die alttestamentliche Zeit bezeichnen. Gewiß ist daher anzunehmen, daß die Lesart ἦν einem Schreibfehler oder Mißverständniß ihr Daseyn verdankt. Wir lesen also καθ' ὃν und gewinnen nun die nöthige Bestimmung des Begriffes ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστώς. Der Autor hätte die Zeit des a. t. Tempelcultus auch „die vergangene" nennen können, und er würde sie ohne Zweifel wirklich so genannt haben, wenn er von seinem Standpunkte aus hätte reden wollen; allein er redet hier in praktischer Weisheit von dem Standpunkte seiner Leser aus, welche den Tempelcultus noch mitmachten, und für welche daher die Weltperiode der θυσίαι noch nicht in der Vergangenheit lag. (In einem anderen Gegensatze wird ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς Gal. 1, 4 gebraucht.)

So wird also das Heilige ein Bild der alttestamentlichen Zeit, der Zeit der unvollkommenen Thieropfer genannt, welche den Menschen nicht κατὰ συνείδησιν zu vollenden vermögen. Συνείδησις steht hier im weitesten Sinne; es bezeichnet das Innere des Menschen, sein Bewußtseyn (freilich mit Einschluß des speziell so genannten Gewissens), und findet seine beste Erläuterung in dem Gegensatze V. 10.

Zu μόνον ἐπὶ βρώμασι κλ. wird man am einfachsten die Worte δυνάμεναι τελειῶσαι suppliren. Ἐπί c. dat. bezeichnet (wie Apgsch. 5, 35 und in unserem Kap. Vers 15) den Gegenstand, an welchem oder in Bezug auf welchen die betreffende Handlung geschieht*). Jene Opfer konnten den Menschen nur vollenden und vollkommen machen, was Speise, Trank und Waschung betrifft; d. h. diejenige Reinheit, welche man durch jene Opfer sich erwarb, war keine andere, als jene levitische Reinheit, jene sinnbildlich-äußerliche, welche andererseits durch die Beobachtung der Speisegesetze und Waschungsgebote erworben und erhalten wurde.

Daher werden denn nun jene δῶρά τε καὶ θυσίαι auch δικαιώματα σαρκός, Satzungen (vgl. das zu V. 1 Bemerkte) des

---

*) Grotius, Bengel, Olshausen, Bleek, de Wette u. a. geben dem ἐπί die Bedeutung nebst, die es nirgends hat. Es heißt zu dem und dem hinzu; nicht aber nebst dem und dem. Und was sollte das μόνον? „Die Opfer, welche nicht zu vollenden vermochten innerlich, nur zu Speisen, Getränken und Waschungen hinzu" — was soll das heißen?

Fleisches, des alten, natürlichen Menschen, des ἔξω ἄνθρωπος (vgl. 2 Cor. 4, 16), genannt. Daß nämlich die durch alle Majuskeln (nur cod. D liest δικαίωμα) verbürgte Lesart δικαιώματα vor der Recepta καὶ δικαιώμασι (so liest Olshausen) den Vorzug verdient, steht schon aus äußeren Gründen fest. (So auch Mill, Bengel, Griesbach, Tholuck, Knapp, Lachmann, Scholz, Bengel. Wie leicht konnte die Lesart καὶ δικαιώμασι dadurch entstehen, daß ein Abschreiber mechanisch und sorglos in den Dativen fortfuhr!) Auch innerlich ist die Lesart δικαιώματα die passendere; denn δικαιώματα ist ja ein viel zu allgemeiner Begriff, als daß er neben βρώματα, πόματα und βαπτισμοί eine vierte coordinirte Klasse bilden könnte. Ueberdies wüßte man gar nicht, wie man ἐπικείμενα construiren sollte; dieser nom. plur. *neutrius* müßte als Apposition zu dem nom. plur. *feminini* μὴ δυνάμεναι gefaßt werden! Lesen wir nun δικαιώματα, so wird es am einfachsten seyn, dies Wort als Apposition zu δῶρά τε καὶ θυσίαι zu fassen. (Unnöthig ist, es als anakoluthische Apposition zu den Dativen zu nehmen.) Ἐπικείμενα μέχρι καιροῦ διορθώσεως, die Opfersatzungen waren auferlegt bis zur Zeit der Verbesserung. Diese Zeit bildet den Gegensatz gegen den καιρὸς ἐνεστώς. Der Ausdruck διορθώσεως erklärt sich aus Kap. 8, 8 f.; es ist die Zeit, wo Gott einen besseren Bund zu schließen verheißen hatte.

Blicken wir nun auf den Gedankengang V. 9—10 zurück, und lösen wir ihn, rückwärts steigend, in seine einzelnen Momente auf, so erhalten wir folgende Glieder:

1) In der alttestamentlichen Zeit werden Opfer und Gaben gebracht, welche nicht den innern Menschen innerlich vollkommen, gerecht und heilig machen, sondern nur jene levitische Reinheit, jenen äußerlich gesetzmäßigen Zustand bewirken, welcher sich vornehmlich auch in der Beobachtung der Speisegesetze und Waschungsgebote zeigt (V. 10).

2) Ein Bild dieser relativen, weil vorbildlichen, Heiligkeit ist die πρώτη σκηνή mit ihrem Dienste (während im Allerheiligsten die Herstellung des absoluten Verhältnisses zu Gott dargestellt wird) — (V. 9).

3) Daß es aber noch eine solche relative Heiligkeit darzustellen giebt (daß mithin die absolute noch nicht vorhanden ist,

sondern im Allerheiligsten eben auch nur vorbildlich dargestellt wird), daraus folgt (V. 8), daß der wahre Zugang zu Gott noch nicht offen steht, oder: daß das Allerheiligste selber noch unter die Kategorie der Relativität und Vorbildlichkeit fällt.

So finden wir also jenen Grund für den Satz V. 8, den wir oben als den richtigen angegeben haben, wirklich vom Autor ausgesprochen und ausgeführt.

Weil sich nun aber herausgestellt hat, daß auch das Allerheiligste selber nur ein relatives, vorbildliches war, so führt dieser Gedanke sofort zu einem neuen Thema, zur Vergleichung des neutestamentlichen Aktes der Versöhnung mit den alttestamentlichen Akten derselben.

Dritter Abschnitt.

(Kap. 9, 11 — Kap. 10, 18.)

Der Dienst der Stiftshütte. Das Blut der Farren und das Blut Christi.

In diesem Abschnitte stellt der Autor fürerst V. 11—12 das Hauptthema auf, daß Christus sein eigenes Blut dargebracht hat. Daraus folgt 1) V. 13—14, daß sein Opfer ein innerliches, geistiges war; 2) V. 15—24 ein Opfer, durch welches der Kap. 8, 8 ff. verheißene neue Bund herbeigeführt wurde; 3) V. 25 — Kap. 10, 10 ein solches, welches nicht wiederholt zu werden brauchte. Kap. 10, 11—18 werden alle Grundgedanken des ganzen Theiles recapitulirt.

Vers 11—12. Mittelst der Partikel δέ tritt der Gedanke von V. 11 zunächst zwar allerdings in einen Gegensatz zu der nächstvorangehenden Gedankenreihe V. 7 ff. — Christus tritt dem a. t. Hohenpriester entgegen — aber hiermit zugleich auch in einen Gegensatz zu dem ganzen vorigen Abschnitte V. 1—10. Ja dieses δέ entspricht logisch nicht einmal genau dem 7ten Verse, wo ja kein μέν stand, sondern es entspricht logisch recht eigentlich

dem *μέν* des ersten Verses. Zwar auch der alte Bund hatte ein Heiligthum; aber (wie nun V. 1—10 gezeigt war) selbst das Allerheiligste in diesem Heiligthum war noch kein rechtes Allerheiligstes. Christus dagegen ist, und zwar durch eine bessere *σκηνή* hindurch, in das rechte Allerheiligste als der rechte Hohepriester eingegangen, um eine nicht bloß relative und vorbildliche, sondern eine ewige Erlösung zu stiften.

Dieser Gedanke bildet jedoch nur den Uebergang zu dem neuen Thema. Dies neue Thema liegt in den Worten des 12ten Verses: durch sein eigen Blut; denn dies Moment ist es, welches hernach weiter ausgeführt wird, und den eigentlichen Gegenstand des Abschnittes bildet.

Die Periode V. 11—12 enthält nämlich drei Gedanken: a) Christus ist der gegenwärtige Hohepriester der vorhandenen Güter; b) Christus ist durch die vollkommene Hütte in das Allerheiligste eingegangen, und zwar c) durch sein eigen Blut. Die beiden ersten Gedanken bilden den Uebergang.

Betrachten wir den ersten. *Παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν* bildet eine Apposition zum Subjekt *Χριστός*. Zwar ist man über diese Construktion nicht einig. Tholuck, Bleek u. a. ziehen *παραγενόμενος* als Apposition zum Prädicatbegriff *εἰςῆλθεν*, und lösen *παραγενόμενος εἰςῆλθεν* auf in *παρεγένετο καὶ εἰςῆλθεν*: „Da erschien aber Christus als ein Hoherpriester der . . . Güter, und ging ein u. s. w." Abgesehen davon indessen, daß eine solche emphatische Ankündigung mehr moderner Art ist, als daß sie dem schlichten Geiste des neuen Testamentes entspräche, so ist schon in sprachlicher Hinsicht gegen diese Construktion dies einzuwenden, daß das *παραγενόμενος* alsdann voranstehen und der Satz so lauten müßte: *Παραγενόμενος δὲ ὁ Χριστὸς, ὁ ἀρχιερεὺς κλ.* Schon deshalb wird es besser seyn, *παραγενόμενος* als adjektivisches Attribut zu *ἀρχιερεύς* und dies wiederum als Apposition zum Subjekte des Satzes zu ziehen. Noch gewichtigere Gründe hierfür ergeben sich jedoch aus dem Gedanken selbst. Ehe wir jedoch diesen betrachten können, müssen wir zuvor über die Lesart im Klaren seyn. Die Lesart schwankt nämlich zwischen *τῶν γενομένων ἀγαθῶν* und *τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*. Erstere Lesart findet sich in cod. B und D, in lat. D. E, in der Peschito, der Philoxen. und bei

Chrysostomus und Oecumenius. Jedenfalls ist es also eine sehr alte Lesart, die eben durch die leichtere Lesart μελλόντων bald allgemein verdrängt wurde. Bleek meint, γενομένων habe durch Verschreiben leicht entstehen können, da παραγενόμενος voranging; allein sollte ein Schreibfehler in so vielen Familien (Peschito, B, D, Philoxen!) Verbreitung gefunden haben? Weit eher ist doch begreiflich, daß das schwierigere γενομένων mißverstanden wurde, und die Abschreiber getrost μελλόντων schrieben, weil ja auch Kap. 10, 1 von „künftigen Gütern" die Rede ist! Aber Kap. 10, 1 paßt μελλόντων; hier würde es schlechterdings nicht passen. Kap. 10, 1 wird vom alten Testamente gesagt, daß dies und das Vorbilder der neutestamentlichen Güter waren; hier dagegen soll ja umgekehrt von Christus gesagt werden, daß er nicht, wie das Allerheiligste in der Stiftshütte, bloß vorbildlich auf ein künftiges Heil hinwies, sondern die Erfüllung selber brachte. Μελλόντων ἀγαθῶν wäre, in Bezug auf Christum gesagt, nur dann erträglich, wenn hier (wie z. B. Kap. 6, 5) der Gegensatz der wäre zwischen den gegenwärtigen Leiden der Kirche und der künftigen Herrlichkeit, oder zwischen dem gegenwärtigen Glauben und dem künftigen Schauen. Von dem allen ist ja aber an unserer Stelle nicht im Entferntesten die Rede. Der Autor spricht hier nicht (wie etwa Kap. 4, 1 und 9) davon, daß der Christ auch noch etwas Künftiges zu hoffen habe; sondern er nennt V. 12 und 14 lauter solche Güter des Christen, die demselben ein für allemal bereits erworben sind. Er stellt mit Einem Worte den rechten Hohenpriester, der die gewordenen, vorhandenen Gnadengüter in seiner Hand hat, in Gegensatz zu dem alttestamentlichen Hohenpriester, der nur die Sinnbilder und Vorbilder künftiger Güter zu vollziehen hatte. Wir geben deshalb (mit Lachmann) der Lesart γενομένων ganz entschieden den Vorzug, und nun versteht es sich ja auch schon ganz von selbst, daß wir παραγενόμενος als Adjektivum zu ἀρχιερεύς ziehen müssen. Der alttestamentliche Hohepriester war dem Heil, auf welches sein Dienst sich bezog, nicht gegenwärtig; und ebensowenig war er denen, die er versöhnen sollte, gegenwärtig; sondern er fungirte — local von dem Volke, temporal von dem Heile getrennt — einsam im Allerheiligsten. Und auch Gott war er nicht gegenwärtig, sondern

vertrat das Volk nur an der Stätte der sinnbildlichen Gegenwart Gottes. Christus dagegen ist in jeder Beziehung ein gegenwärtiger Hoherpriester, gegenwärtig seinem Vater, zu dem er in das wahrhafte himmlische Allerheiligste eingegangen ist; gegenwärtig den Seinen, bei denen er alle Tage ist bis an der Welt Ende, nachdem er einmal ihnen zum Heil auf Erden erschienen ist; gegenwärtig dem Heile, das er nicht erst von der Zukunft zu erwarten braucht.

Der zweite Gedanke liegt in den Worten *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς κλ.* Wir haben hier jenen Gebrauch des Artikels, welchen wir am liebsten als den proleptischen bezeichnen möchten; der Gedanke ist eigentlich dieser: „durch eine Hütte, welche (unter den zweien) die bessere ist.“ Aehnlich Apgsch. 2, 47 *προσετίθει τοὺς σωζομένους*, „der Herr that solche hinzu zu der Gemeinde, welche (alsdann und eben in Folge dessen) zu den Geretteten gehörten.“ Joh. 3, 10 *σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ*, „du bist einer (ein Solcher), der als der Lehrer Israels hier vor uns steht.“ Auch Hebr. 12, 25 ist zu vergleichen. Wir werden in allen angeführten Fällen im Deutschen, falls wir den Gräcismus vermeiden wollen, den unbestimmten Artikel setzen müssen. — Der Sinn des Satzgliedes ist nun dieser: Christus ging ein in das Allerheiligste durch eine vollkommenere Hütte, als jene war, durch welche die a. t. Hohenpriester ins Allerheiligste gingen. (Natürlich ist bei der *σκηνή*, da sie von dem Allerheiligsten unterschieden wird, speciell an die *πρώτη σκηνή* zu denken.) Wiefern nun dasjenige Heilige, durch welches hindurch Christus in das Allerheiligste einging, besser war als das Heilige der mosaischen Hütte, dies besagen die Worte *οὐ χειροποιήτου, τοῦτ᾽ ἔστιν· οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*. Der mosaischen vorbildlichen *πρώτη σκηνή* wird also eine wesenhafte *πρώτη σκηνή* entgegengestellt, die sich von vornherein zu der mosaischen analog verhalten wird, wie das neutestamentliche Allerheiligste, in das Christus einging, zum mosaischen Allerheiligsten. Positiv wird diese *πρώτη σκηνή* nicht beschrieben, nur negativ, nämlich als eine „nicht mit Händen gemachte, das heißt, nicht dieser Schöpfung angehörige.“ Stände dieser letzte Zusatz *τοῦτ᾽ ἔστιν· οὐ ταύτης τῆς κτίσεως* nicht dabei, so möchte man es sich allenfalls gefallen lassen, wenn Zwingli, Bucer, Tholuck,

Bleek und die Meisten unter dieser τελειοτέρα σκηνή das Himmelszelt (etwa den siderischen Himmel) verstehen, durch welches hindurch Christus in den obern Himmel, in die Sphäre der verklärten, keinem Tod und Wandel unterworfenen Leiblichkeit eingegangen sey*). Allein schon jener Zusatz macht jede derartige Erklärung unmöglich. Vollends die Parallele selbst zwischen dem Himmelszelt und der mosaischen πρώτη σκηνή wäre eine ganz inhaltleere und sinnlose. Worin sollte denn die Analogie zwischen beiden σκηναῖς liegen? Höchstens könnte man dieselbe in dem äußerlichen Umstande finden, daß die mosaische πρώτη σκηνή local außerhalb des mosaischen Allerheiligsten, und das sichtbare Himmelszelt außerhalb des himmlischen Allerheiligsten liege! Allein solche platte Parallelisirungen liegen nicht in der Art unseres Autors. Wir müssen vielmehr in dem feinen und tiefen Gedanken von V. 8—10 den Schlüssel zur Lösung von V. 11 suchen. Dort war gezeigt, wie das mosaische Allerheiligste selber nur ein vorbildliches gewesen sey; der Gegensatz zwischen dem mosaischen und dem himmlischen Allerheiligsten ist der Hauptsache nach nicht sowohl ein localer, als ein temporaler und qualitativer; nicht der Himmel, als ein Platz betrachtet, macht das wahre Allerheiligste aus, sondern der Himmel und Thron Gottes als Schauplatz der geschehenen wahren Versöhnung und Einigung Gottes mit der Menschheit. Der wahre, eigentliche Gegensatz zwischen dem mosaischen und dem himmlischen Allerheiligsten ist der Gegensatz zwischen dem weissagenden Vorbild einer Versöhnung und der wirklichen Erfüllung derselben. Dem analog muß nun der Gegensatz zwischen der mosaischen πρώτη σκηνή und der τελειοτέρα (πρώτη) σκηνή seyn. Wir haben hier gleichsam ein Regeldetri-Exempel zu lösen (Mos. Allerh.: himml. Allerh. = mos. Heiliges : x.). Das mosaische Heilige stellte symbolisch jene relative, vorläufige, äußere Reinheit, Gesetzmäßigkeit und Heiligkeit dar, welche V. 10

---

*) Ganz unpassend denken Calov, Briemont u. a. an die neutestamentliche Gemeinde. Diese ward ja vielmehr erst durch Christi Eingang ins Allerheiligste gegründet. Wie kann er denn durch sie hindurch dorthin gegangen seyn?

beschrieben worden. Zu dem symbolisch Heiligen muß die wirkliche sittliche innere Heiligkeit — zu dem Sinnbild muß die Sache den Gegensatz bilden. Ist das Allerheiligste, in das Christus einging, nicht der Platz im Himmel als Platz, sondern der Akt seiner Erhöhung und die Zeit seines Erhöhtseyns, so wird die πρώτη σκηνή, durch welche hindurch er in die Erhöhung einging, auch nicht ein Platz, sondern ein Akt und eine Zeit seyn. V. 9 war das mosaische Heilige ja wirklich eine παραβολή der Zeit des alten Bundes genannt. Durch jene Zeit hindurch, in welcher der alte Bund mit seinen Satzungen noch bestand, ist Christus gegangen, indem er unter das Gesetz gethan war; sein Akt des Durchgehens durch dies Verhältniß, sein Akt des Lebens in Niedrigkeit, d. h. also: seine vollkommene innere Erfüllung des Gesetzes, oder: sein heiliges Leben, war die τελειοτέρα σκηνή, durch welche hindurch er zur Erhöhung einging *). Der symbolischen Darstellung der Heiligkeit (in der mosaischen πρώτη σκηνή) steht die wirkliche That der Heiligkeit (im Leben Jesu auf Erden) gegenüber. Alles, was im mosaischen Heiligen sinnbildlich dargestellt ward, hat er reell vollzogen. Wurden dort die irdischen Schaubrode aufgelegt, so war er das Brod des Lebens, das vom Himmel gekommen ist; brannte dort der Leuchter mit irdischem Oel, so war er das Licht der Welt. Ja nun begreifen wir erst recht, warum unser Autor V. 4 auch das Mannagefäß und den Aaronsstab nicht unerwähnt gelassen hat. Deutete das Mannagefäß im Allerheiligsten auf ein besseres Brod, als die irdischen Schaubrode, auf ein Brod vom Himmel, hin, wohl: Christus war dies bessere Brod vom Himmel. Deutete Aarons aus der Abgestorbenheit wieder aufgrünender Stab auf ein neues Leben aus dem Tode hin, wohl: Christus brachte und war dies Leben, das aus dem Tode wieder auferstand, und der todten Menschheit wieder Leben gab.

Das dritte Gedankenglied οὐδὲ δι᾽ αἵματος κλ. bedarf einer ausführlicheren Erklärung noch nicht, da es als Thema vom

---

*) Der richtigen Erklärung nähern sich Augustin, Calvin, Beza, Grotius, Bengel u. a., wenn sie unter der τελειοτέρα σκηνή den Leib Christi verstehen.

Autor selbst in den folgenden Versen ausgeführt wird. Nur folgende Punkte sind in Kürze zu bemerken. Dem absolut heiligen Leben Christi, als dem Durchgange durch die *τελειοτέρα πρώτη σκηνή*, tritt der heilige Tod Christi (nebst Auferstehung und Himmelfahrt) als der Eingang in das ewige Allerheiligste zur Seite. Das *διά* ist hier natürlich nicht local zu fassen (als sey Christus local durch sein vergossenes und dann ubiquistisch ausgedehntes Blut hindurch zum Vater gegangen, wie einzelne alte lutherische Theologen erklärt haben); dies ist schon darum unstatthaft, weil ja das *διά* in den Worten *δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων* nachweislich nicht so verstanden werden kann. Das *διά* ist instrumental zu fassen. *Αἷμα* steht metonymisch für „Tod" (wie das hebr. דָּם); der Tod der hostia war Voraussetzung und insofern Mittel, um eingehen zu dürfen ins Allerheiligste.

Das Adverbium *ἐφάπαξ* giebt eine natürliche Folge des bisher Gesagten an. Vorbilder mußten ihrer Natur nach immer neu wiederholt werden bis zur Erfüllung. Die Erfüllung selbst bedarf der Wiederholung nicht, eben weil sie Erfüllung, d. h. adäquate Befriedigung des vorhandenen Bedürfnisses ist. Eine Erklärung von *ἐφάπαξ* liegt in den Worten: *αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος*. — *Εὑράμενος* ist ein part. aor. 2 nach Analogie des aor. 1 gebildet; eine alexandrinische Dialekteigenthümlichkeit, die schon in die LXX übergegangen war, und von da sich dem Sprachidiom der *Ἑλληνίσται* (griechisch redenden Juden und Judenchristen) mitgetheilt hatte. *Εὑρίσκω* im Sinne von „ausfindig machen, zu Stande bringen" auch Röm. 7, 18. *Λύτρωσις* heißt wörtlich Loskaufung, nämlich eines Sklaven, der kein Geld hat, um das er sich selbst loskaufen könnte; und für den daher ein Anderer stellvertretend das Lösegeld zahlt (daher im Begriffe der *λύτρωσις* die Stellvertretung das Hauptmoment bildet).

Vers 13—14. Der dritte der in V. 11—12 enthaltenen Gedanken, daß nämlich Christus durch sein eigenes Blut den wahren Zugang zum Allerheiligsten eröffnet habe, wird nun weiter erläutert. Der wesentliche Hauptgedanke von V. 13—14 ist dieser: die Thieropfer geben äußere Reinheit; Christi sittliches Opfer reinigt das Gewissen. Diese beiden Glieder sind aber nicht als einfacher Gegensatz neben einander

gestellt, sondern in der Form eines Schlusses a minori ad majus (εἰ — πόσῳ μᾶλλον). Die Form dieses Schlusses ist darin begründet, daß die levitische sinnbildliche Reinigkeit mit weit weniger innerer Nothwendigkeit aus der Besprengung von Blut der Thiere folgte, als die reale Reinigung des inneren Menschen aus dem Opfer Christi folgt. Der Causalnexus zwischen dem Reinigungsmittel und der Reinigung ist dort ein viel laxerer, willkührlicherer, weil symbolischer, während die Reinigung der συνείδησις von den todten Werken durch Christi Opfer mit der innersten Nothwendigkeit bewirkt wird.

Gehen wir nun zu den einzelnen Theilen des ersten Satzgliedes über. Τράγοι, Böcke, wurden von dem Hohenpriester für das Volk geopfert, ταῦροι, Stiere, für ihn selbst (3 Mos. 16, 6—11). Daneben wird noch die Asche der (röthlichen) Kuh erwähnt (3 Mos. 19), durch deren Besprengung Solche, die sich durch Berührung von Leichnamen verunreinigt hatten, levitisch-rein wurden. Ein Grund, warum der Autor gerade diese einzelne Satzung erwähnt, liegt wohl mit darin, weil in ihr ein besonders augenfälliges Beispiel der Aeußerlichkeit der zwischen Mittel und Erfolg stattfindenden Beziehung vorlag. Ein tieferer Grund wird sich uns aus dem Gegensatz V. 14 ergeben.

Von Christus heißt es nämlich V. 14: καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι. Der Begriff der συνείδησις findet in V. 9 und dem dort Bemerkten seine Erläuterung. Es ist der Gegensatz dessen, was im Bewußtseyn real erfahren wird, zu dem, was nur äußerlich und am äußerlichen Menschen symbolisch abgebildet wird. Das innerste religiöse Bewußtseyn wird durch Christum gereinigt, und zwar ἀπὸ νεκρῶν ἔργων. Viele haben darunter ohne weiteres sündliche, böse Werke verstanden, und nun entweder an die Reinigung von der Schuld dieser bösen Werke (die Rechtfertigung) oder an die Reinigung von den Sünden selber (die Heiligung) gedacht. Andere dagegen, wie Bleek, verstehen unter den ἔργοις νεκροῖς die vom mosaischen Gesetze vorgeschriebenen äußerlichen Werke, und unter der Reinigung von diesen Werken die Bekehrung zum Christenthum. Ich glaube, daß alle diese Erklärungen zu eng und zu scholastisch sind. Der Begriff der ἔργα νεκρά wird beides umfassen, erstlich, daß es bei dem gan-

zen Seelenzustand des zu Reinigenden sich um Werke handelt (also um eine Gesetzesgerechtigkeit), und zweitens, daß alle diese Werke, die der Mensch thut, um durch sie sich vor Gott ein Verdienst zu erwerben, todt (d. h. aber nicht bloß: „äußerlich und sinnbildlich," sondern „innerlich todt," „nicht aus der Liebe hervorgegangen," daher „durch Sünde befleckt") sind. Es wird mit den kurzen Worten ἔργα νεκρά a) nicht die subjektive Sündhaftigkeit oder Verschuldung als solche, b) auch nicht die objektive Mangelhaftigkeit des Ceremonialgesetzes bezeichnet, sondern c) die gesammte Herzensstellung dessen, der noch keinen anderen Weg zur Gerechtigkeit kennt, als den der Werke, und der doch als ein natürlicher, unwiedergeborener Mensch nur todte Werke hervorzubringen vermag, d. h. Werke, die von der Gesinnung abgelöst sind, Werke, deren jedes einzelne in seiner Isolirtheit fälschlich als ein objektiv werthvolles Zahlungsmittel an Gott betrachtet wird, während es doch nicht allein unvollkommen und sündebefleckt, sondern auch schon um seiner Isolirtheit und Vereinzelung willen ein todtes werthloses Ding ist. Dieser Herzensstellung steht nun die Herzensstellung dessen gegenüber, welcher ganz und gar nicht durch einzelne Werke und verdienstliche Akte Gott abzahlen oder einen Lohn bei Gott verdienen zu können vermeint, sondern allein durch Christum, der für ihn gestorben ist und nun in ihm lebt und dessen Glied er nun ist, gerecht werden will, gerade dadurch aber die Kraft empfängt, seine ganze Persönlichkeit, sein ganzes persönliches Leben Gott zu weihen und vom Geiste Christi durchdrungen und geheiligt werden zu lassen. (Diese letztere Herzensstellung umfaßt also beides, die Rechtfertigung und die Heiligung, in ihrer organischen Zusammengehörigkeit.) Diese Herzensstellung wird bezeichnet mit den Worten λατρεύειν θεῷ ζῶντι. Λατρεύειν wird in den LXX vom heiligen Dienst der Priester und Leviten gebraucht, und bezeichnet daher im n. Test. die priesterliche Weihe und Hingabe der ganzen Persönlichkeit an den Dienst Gottes. Der Begriff des λατρεύειν ist daher ein ganz anderer, als der des δουλεύειν; letzteres heißt δοῦλος εἶναι, bezeichnet einfach die Unterwerfung, den Gehorsam, mag dieser nun ein sklavischer oder ein williger seyn; λατρεύειν dagegen bezeichnet die willige priesterliche Hingabe. — Der θεὸς ζῶν steht in

logisch richtigem Gegensatze zu den ἔργοις νεκροῖς. Der Unwiedergeborene, Gesetzesgerechte hat nicht Gott im Auge, sondern die gesetzlichen Forderungen und Leistungen; sein Blick ist nicht unmittelbar auf den lebendigen Gott gerichtet; er vergleicht nicht sich, seine ganze Person, mit der Person des heiligen Gottes, erkennt nicht seine persönliche organische Verderbtheit im Spiegel der göttlichen Heiligkeit; sondern er mißt und vergleicht sich nur mit den einzelnen, isolirten Gesetzesforderungen, und richtet seinen Blick und seine Aufmerksamkeit nur auf seine einzelnen vermeintlich verdienstlichen Werke, und ist völlig zufrieden, wenn er eine gewisse Anzahl solcher Werke zu Stande gebracht hat. Der Wiedergeborene dagegen giebt seine Persönlichkeit an die Person des lebendigen Gottes hin.

Nun wird auch vollends klar, warum der Verfasser V. 13 gerade die Asche der röthlichen Kuh erwähnt hat. Es handelte sich dort um eine (levitisch-äußerliche) Reinigung von äußerer Befleckung durch die Berührung fremder Leichname, todter Leiber; hier findet eine innere wirkliche Reinigung von dem eigenen inneren Tode statt, und eine Hingabe an den lebendigen Gott.

Welches aber die That Christi gewesen, wodurch er diese innere Reinigung ermöglicht hat, dies besagt der Relativsatz: ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προςήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ. Statt αἰωνίου lesen D, Copt., Basn., Vulg., Slav. und lat. D E nebst Chrysostomus ἁγίου. Allein αἰωνίου ist durch A B, Peschito, Philoxen., Armen., Ambrosius, Theodoret und Theophylakt schon äußerlich besser beglaubigt; denn es steht hier neben der byzantinischen und alexandrinischen Familie auch noch der älteste Zeuge, die Peschito, gegen die italische Familie. Ueberdies ist so leicht begreiflich, wie die Lesart ἁγίου durch Glosse oder Correktur statt der schwierigeren Lesart αἰωνίου entstehen konnte. — Was heißt dies nun aber: Christus habe sich durch ewigen Geist als ein fleckenloses Opfer Gott dargebracht? Man hat diese Worte sehr wunderlich erklärt; Nössel hat πνεῦμα mit victima übersetzt, Döderlein mit status beatissimus; Storr und Olshausen verstehen unter dem πνεῦμα αἰώνιον das himmlische Leben Christi, den heiligen Trieb der Liebe in Christo; Welcker hat die ganze Stelle für unerklärbar erklärt

und gemeint, der Autor habe wohl selbst nicht gewußt, was er habe sagen wollen, wozu Tholuck die treffende Bemerkung macht: „Es ist wohl schlimm, wenn der Dünkel eines Interpreten seinen eigenen Bankrut für den des Autors ausgiebt." Aber auch viele der besonnensten Exegeten gehen darin zu eilig zu Werke, daß sie (wie Bleek, Tholuck u. v. a.) πνεῦμα αἰώνιον ohne weiteres für gleichbedeutend mit πνεῦμα ἅγιον halten. Bleek glaubt, der heilige Geist werde hier darum als ewiger Geist bezeichnet, „weil er demjenigen, der ihn besitzt, ein ewiges, unvergängliches Daseyn verleiht." Allein von dem ewigen Leben bei Gott, als dem Erfolge des Opfers Christi, ist V. 14 nicht die Rede, sondern von der Hingabe in den Tod. Tholuck u. a. meinen, der heilige Geist werde als das impellens genannt, welches Christum zur Hingabe in den Tod bewog. Allein der Autor muß doch wohl einen Grund gehabt haben, warum er nicht διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου schrieb! — Wir werden aller dieser Noth des Hin- und Herrathens am sichersten entgehen, wenn wir die fraglichen Worte aus ihrem eigenen Zusammenhange heraus, d. h. aus dem Gegensatze zu V. 13, erklären. Denken wir uns zuvörderst das Adjektivum αἰωνίου einmal gänzlich hinweg, so bildet διὰ πνεύματος den einfachen Gegensatz zu διὰ σαρκός. Die Asche der röthlichen Kuh gab τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, weil diese Kuh (dies haben wir zu ergänzen) διὰ σαρκός geopfert wurde. Bei dem Opferakt derselben war lediglich die σάρξ des Priesters, d. h. der natürliche Mensch, betheiligt. Eine besondere Gesinnung, ein πνεῦμα θεοῦ, war ganz und gar nicht nöthig, um jenes Opfer zu bringen. Es konnte ganz mechanisch gebracht werden. Der Priester konnte innerlich gesinnt seyn, wie er wollte; genug, wenn er nur äußerlich die vorgeschriebene Ceremonie vollzog. Christus dagegen reinigt darum die συνείδησις, weil Er sich διὰ πνεύματος geopfert hat. Er wurde nicht durch mechanische Befolgung einer fleischlichen, d. h. von jedem natürlichen Menschen vollziehbaren, Satzung abgeschlachtet, nicht von irgend einem Priester hingestreckt und mit einem Messer todtgestochen und verbrannt; das, was bei ihm den Opferakt vollzog, war sein πνεῦμα; dadurch, daß er sich in seinem heiligen Wandel zum Gegenstande des Widerwillens und Hasses der sündlichen verstockten Gewalthaber

machte, daß er diesen Haß geduldig trug, daß er durch keine Furcht vor der ihm seitens dieses Hasses drohenden Verfolgung sich irre machen ließ in der Treue des Gehorsams gegen den Vater und in der Vollziehung des ihm aufgetragenen Werkes — dadurch hat er sich geopfert; also durch einen sittlichen Akt, durch einen Akt seines πνεῦμα (wo πνεῦμα im n. t. Sinne steht, und also nicht die Intelligenz, sondern die Gesinnung bezeichnet). Und so ist denn am Opfer Christi auch nicht das äußerliche physische Ausfließen jener Substanz, die wir Blut nennen, das Bedeutsame und Sühnende, sondern eben jene innere That des willigen Duldens unverdienter Leiden. Denn gerade dadurch ist Christi Tod ein heiliger, daß er pures Leiden war. Christus hat ja zu seinem Tode nichts direkt gethan, nichts aktiv beigetragen; er hat sich nicht selbst getödtet, weder direkt noch indirekt; er hat lediglich es unterlassen, sich durch Ungehorsam gegen den Vater seinem Leiden zu entziehen. Er hat sich nicht so geopfert, wie etwa ein Fanatiker, der im Irrwahn sich an ein Kreuz nageln läßt — das hieße recht: διὰ σαρκός sich opfern! — sondern so, wie z. B. ein treuer Geistlicher sich opfert, wenn er die Wahrheit des Evangeliums auch dann noch treu verkündigt, wenn ihm Leiden und Verfolgung daraus erwächst, oder wie ein Märtyrer, wenn ihm nur die Wahl bleibt zwischen Marter und Verleugnung, und er nicht die Verleugnung wählt.

Nun ist aber Christus nicht der Einzige, der sich διὰ πνεύματος geopfert hat. Wenn ein Codrus, ein Leonidas, ein Arnold von Winkelried lieber ihr Leben preisgeben, als daß sie den Pflichten gegen das Vaterland untreu würden, wenn ein Sokrates den ihm drohenden Giftbecher nicht durch Verleugnung des ihm gewordenen Maaßes von Wahrheitserkenntniß von sich abwenden mag, so sind dies ebenfalls Opfer διὰ πνεύματος. Und doch ist zwischen Christo und jenen allen, auch zwischen Christo und den christlichen Märtyrern, ein immenser Unterschied. Diesen Unterschied drückt der Autor durch das Adjektivum αἰωνίου aus. „Durch Geist“ haben auch Andere sich geopfert, aber nur im Kampf um relative Güter; es stand der Sieg oder Untergang eines Landes, es stand eine relative Wahrheitserkenntniß auf dem Spiele. Bei Christo stand das

absolute Heil der Welt, stand die Ewigkeit selber auf dem Spiele. Darum reichte dort auch ein relatives πνεῦμα hin, der Geist der Vaterlandsliebe, oder der Wahrheitsliebe u. s. w.; Christi Opfer aber konnte nur gebracht werden in Kraft ewigen Geistes. Nur der ewige Geist der absoluten Liebe, Heiligkeit, Weisheit und Barmherzigkeit war fähig, jenen Opfertod zu erdulden. Weil also Christi Hingabe in den Tod ein sittlicher Akt, und nicht ein sittlicher Akt von relativem Werth und Bedeutung, sondern der absolut sittliche Akt, der Akt aller Akte, die Angel der Weltgeschichte, die vollendete Manifestation der Fülle des ewigen Wesens Gottes in der Zeit, die absolute Erfüllung des ewigen Rathschlusses Gottes war, darum sagt der Autor, Christus habe sich διὰ πνεύματος αἰωνίου Gott dargebracht.

Und zwar „als einen tadellosen," ἄμωμον. Tadellos mußten auch die a. t. Thieropfer seyn, und so liegt in ἄμωμον zunächst, wenn man so will, nur eine Aehnlichkeit zwischen Christo und den Thieropfern. Allein dies ἄμωμον προςήνεγκεν kann hier natürlich nicht von διὰ πνεύματος αἰωνίου getrennt werden. Hat sich Christus durch ewigen Geist tadellos dargebracht, so kommt ihm eben hiermit eine andere, höhere Tadellosigkeit zu, eine solche, in Vergleich mit welcher jene Thieropfer οὐκ ἄμεμπτοι (vgl. Kap. 8, 7) waren.

Unser 14ter Vers ist praktisch einer der wichtigsten im ganzen neuen Testamente. Denn dieser Lehre von dem Werthe des Opfers Christi gegenüber muß wahrlich jenes Gerede der altrationalistischen und neu-deutschkatholischen Lästerzungen von der Blut- und Wunden-Theologie und dem tyrannischen Gott, der „nur Blut sehen wolle," schmachvoll verstummen. Um das Blut, um diese rothe Substanz, ist es bei Christi Opfer nicht zu thun — gerade dann hätte das Blut der Thiere am ersten noch genügend seyn können! — freilich ebensowenig um „den Geist" allein, falls man unter „dem Geist" ein Abstraktum, ein nebliges Tugend- oder Freiheits- oder gar Menschenvergötterungs-Ideal verstehen will (wo dann häufig genug die baare σάρξ es ist, die sich verrückter Weise rühmt, daß sie „den Geist Christi" besitze) — sondern um jenes πνεῦμα αἰώνιον der absoluten ewigen Heiligkeit und ewigen Liebe, welches sich in der Zeit kräf-

tig erwiesen hat, indem es den realen, blutigen Tod für die sündige Welt erduldete. —

Soviel sagt unser Autor im Allgemeinen über den Gegensatz des Opfers Christi zu den a. t. Thieropfern. Von V. 15 an führt er nun einzelne Seiten dieser Vergleichung durch.

Vers **15—23** nämlich zeigt er, wie durch Christi versöhnenden Tod zugleich auch eine neue *διαθήκη* geschlossen worden sey. So tritt dieser Abschnitt zugleich in Rückbeziehung zu Kap. 8. Denn dort war ja im Allgemeinen ausgesprochen, daß Gott einen neuen Bund zu stiften verheißen habe, und daß durch den neuen Bund der alte annullirt werden müsse. Auch das war schon in Kap. 8 ausgesprochen, daß der Priesterdienst (*λειτουργία*) Christi sich zu dem levitischen Priesterdienst ebenso verhalte, wie der neue Bund zum alten. Kap. 9 war der Verfasser sodann auf den alten Bund näher eingegangen, und hatte am Bau (V. 1—10), sowie am Dienst (V. 11—14) der Stiftshütte nachgewiesen, wie beides auf ein Künftiges, Vollendeteres hinweise; V. 11—14 hat er gezeigt, daß in Christi Tod die vollendetere *λειτουργία* bestehe; jetzt V. 15—23 zeigt er, daß eben durch diesen Tod Christi auch der (verheißene) vollendetere Bund gegründet worden sey.

Διὰ τοῦτο V. 15 weist nicht rückwärts auf V. 14, sondern vorwärts auf den Satz mit *ὅπως* (wiewohl dieser Finalsatz selber allerdings im Wesentlichen eine Wiederholung des früheren Gedankens involvirt). Dieser Finalsatz wird nun aber auf verschiedene Weise construirt. Erstlich fragt sich, ob die Worte *εἰς ἀπολύτρωσιν* zu *θανάτου γενομένου* gehören, oder zu *λάβωσιν*. Das erstere ist natürlicher der Wortstellung nach, und auch von so ziemlich allen Exegeten als die richtige Construktion anerkannt. Zweitens aber fragt sich, ob der Genitiv *τῆς αἰωνίου κληρονομίας* von *κεκλημένοι* oder von *ἐπαγγελίαν* abhänge. Bei der letzteren Construktion (Tholuck u. a.) muß nicht allein ein auffallendes Hyperbaton vorausgesetzt werden, sondern auch der resultirende Gedanke („auf daß die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfingen") ist nicht recht passend, da diese Verheißung als Verheißung nach Kap. 8, 8 ff. gerade auch schon den Gliedern des alten Bundes gegeben war. Besser lassen wir mit der Mehrzahl der Ausleger jenen Genitiv von

κεκλημένοι abhängen. Die zu ewigem Erbe Berufenen sind dann jene Glieder des alten Bundes, welche nach Kap. 4, 1 und 9 bis dahin nur eine vorläufige κατάπαυσις erlangt hatten. Τὴν ἐπαγγελίαν bezeichnet nun nicht den Akt des Verheißens, sondern (wie Kap. 10, 36; Kap. 11, 13 und 39) das verheißene Objekt, die ihnen verheißene Sache. Der Gedanke ist also dieser: „damit die zu ewigem Erbe Berufenen das ihnen Verheißene (die Erfüllung desselben) empfingen."

Wie dies geschah, zeigen die Worte θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων. Nach V. 13 f. hatten die Thieropfer im alten Bunde nicht die Kraft gehabt, von den Uebertretungen (d. h. von der Schuld derselben) den Sünder loszukaufen. Sie erwarben ihm nicht die Gerechtigkeit vor Gott, sondern nur jene relative äußerliche Reinheit oder Gesetzmäßigkeit, die selbst nur ein Abbild und Symbol der δικαιοσύνη θεοῦ war. Um wirklich von den im alten Bunde begangenen Sünden zu erlösen, mußte ein Tod (ein anderer natürlich, als der jener Farren und Böcke) geschehen.

Nun stellt sich der ganze Gedanke klar heraus. Damit durch einen Tod, durch welchen zugleich die im alten Bunde begangenen Sünden erst ihre wahre Sühne fanden, die zu ewigem Erbe berufenen Glieder des Bundes Gottes das ihnen Verheißene (nämlich eben das ewige Erbe selber) empfangen konnten: mußte Christus einen neuen Bund stiften. Die innere ratio dieses Gedankenverhältnisses ist einleuchtend. Vom alten Bunde war ja Kap. 8 und 9 bereits gezeigt, daß seine λειτουργία die Sündenschuld nicht zu tilgen vermochte. Blieb der alte Bund bestehen, so blieb auch die λειτουργία desselben bestehen, und so kam es fort und fort zu keiner ἀπολύτρωσις und zu keiner Möglichkeit, in die längst verheißene κληρονομία endlich einmal wirklich einzutreten. Es wird also hier von der Nothwendigkeit einer neuen λειτουργία auf die Nothwendigkeit einer neuen διαθήκη zurückgeschlossen.

In diesen Hauptgedanken schlingt sich aber der zweite Gedanke, daß nur θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν, nur durch einen sühnenden Opfertod, dies habe geschehen können.

Dieser zweite Gedanke wird nun V. 16 ff. näher entwickelt. Ein Bund kann gar nicht ohne Tod geschlossen werden: der

Sünder kann mit dem heiligen Gott nicht in einen Bund treten, ohne zu sterben; daher mußten auch schon bei der Schließung des ersten Bundes von den Israeliten, die mit Gott einen Bund schlossen, stellvertretende Brandopfer gebracht werden.

Diese an sich leichte Stelle — leicht, sobald man nur die Geduld hat, sie bis zu Ende, das heißt bis V. 22, zu lesen — ist nun von den meisten Exegeten als eine wahre crux betrachtet worden. Man ließ sich durch den Klang von V. 16 zu der Meinung verleiten, daß hier die Bedeutung Bund schlechterdings nicht passe, und übersetzte nun entweder (mit völliger Zerreißung des Zusammenhanges zwischen Kap. 8 und 9) schon V. 15 *διαθήκη* mit Testament, oder man nahm V. 16 ein Wortspiel an*), als ob *διαθήκη* V. 15 u. 18 Bund, V. 16 und 17 Testament hieße; d. h. man gab wieder einmal den eigenen Bankrut für den des Autors aus. Wir werden zeigen, daß die Bedeutung Testament in der ganzen Stelle nicht nur unnöthig, sondern sogar unpassend ist.

Schon bei Kap. 7, 22 überzeugten wir uns, daß *διαθήκη* im Sinne des hebr. בְּרִית ein längst eingebürgerter religiöser Begriff der Juden und Judenchristen war. Ob dagegen die Hebräer von Testamenten überhaupt etwas gewußt haben, ist sehr zweifelhaft (vgl. die 1760 unter Rau's Präsidium gehaltene disput. de testamenti factione Hebraeis veteribus ignota). Die Stelle 5 Mos. 21, 16 liefert einen Beweis gegen die Möglichkeit willkührlicher Erbverfügungen, und das ganze mosaische Erbrecht war seinem Grund und Wesen nach ein Intestat-Erbrecht. Höchstens erst unter dem Einflusse der Römer mögen Testamente bei den Juden hier und da vorgekommen seyn; da ist es denn aber doch von vornherein unwahrscheinlich, daß der Autor ein so fremdartiges Institut zur Vergleichung für die Hauptversöhnungsthat Gottes sollte gewählt haben. Nun ist es vollends Thatsache, daß in jener Kap. 8, 8 ff. angeführten

*) Durchweg mit „Testament" wird *διαθήκη* übersetzt von Chrysostomus, Bulg., Luther, den älteren lutherischen Theologen, durchweg mit „Bund" von den meisten griechischen Kirchenvätern, den meisten reformirten Theologen, besonders Grotius, dann von Michaelis, Tholuck u. a.; einen Wechsel der Bedeutung oder ein Wortspiel nehmen an Bleek, Olshausen und mehrere Neuere.

Stelle Jer. 31, 31 ff., welche die Grundlage unseres ganzen Theiles bildet, διαθήκη Uebersetzung des hebräischen בְּרִית ist. Es ist ferner Thatsache, daß Kap. 9, 15 sich eng an den Gedanken von Kap. 8 schließt; es ist Thatsache, daß Kap. 9, 15 von einem μεσίτης der διαθήκη die Rede ist, während doch bei einem Testamente der Natur der Sache nach ein Mittler nicht vorkommen kann, wohl aber bei einem Bunde, den zwei getrennte Parteien schließen. Aus dem allen dürfte denn doch wohl soviel einleuchten, daß, so lange die Bedeutung Bund sich passend erweist, von ihr nicht abgegangen werden dürfe.

Und warum sollte V. 16 diese Bedeutung nicht passen? „Wo ein Bund ist, da muß nothwendig der Tod des den Bund Schließenden nachgewiesen werden.“ (Φέρεσθαι heißt nie existere, wie Schulz und Böhme wollten; wohl versari, z. B. ἐν τεταραγμένοις πράγμασι φέρεσθαι, sich in zerrütteten Umständen befinden; nie aber hat es alleinstehend die selbständige, substantielle Bedeutung: vorhanden seyn. Ebenso wenig heißt es je intercedere, wie Beza wollte. Sondern entweder: sermone ferri, fama divulgari, d. h. dann allgemein bekannt seyn; oder, was hier besser paßt, afferri coram judicibus, nachgewiesen, constatirt seyn.) Also: wo eine διαθήκη ist, da muß der Tod des διαθέμενος constatirt seyn. Ja, was hatten hier jene Ausleger Eiligeres zu thun, als zu sagen: hier ist ja offenbar von einem Testamente die Rede! Allein sollte wirklich ein Testament nicht früher existiren können, als bis der Testator todt ist? Sollte der Schluß richtig seyn: „wo ein Testament ist (!), da muß der Tod des Testators nachgewiesen seyn“ —?! Ja, wenn der Verfasser geschrieben hätte: Wo ein Testament eröffnet oder vollstreckt werden soll! Die Bedeutung Testament will also nicht einmal recht passen. Versuchen wir, wie es mit der Bedeutung Bund geht.

„Wo ein Bund ist, da muß nothwendig der Tod des den Bund Schließenden nachgewiesen seyn.“ Dieser Gedanke versteht sich freilich noch nicht so von selbst, und erklärt sich nicht so aus sich selbst, wie jener Gedanke vom Testamente sich bei oberflächlicher Betrachtung von selbst zu verstehen schien. Dieser Gedanke ist vielmehr räthselhaft, dunkel, fast paradox. Aber schadet

dies etwas? War es nicht auch paradox, wenn der Autor V. 8 daraus, daß die Priester täglich ins Heilige gingen, der Hohepriester aber jährlich ins Allerheiligste, plötzlich die Folgerung zog, daß, so lange es noch ein Heiliges gebe, das Allerheiligste noch unzugänglich sey? War es nicht auch paradox, wenn er Kap. 7, 15 aus der Melchisedeksnatur des messianischen Hohenpriesterthums die Folgerung zog, der Messias müsse aus dem Stamme Juda kommen? Er hat nicht verfehlt, jenes Paradoxon Kap. 9, V. 9—10 und dieses Kap. 7, 16—17 zu erläutern. Er liebt es eben, von dem Obersatz sogleich einen kühnen Sprung auf den Schlußsatz (oder hier vom Schlußsatz auf den Obersatz) zu machen, und die vermittelnden Gedanken erst nachzubringen. Warum sollte ihm hier nicht dasselbe erlaubt gewesen seyn! „Wo ein Bund ist, muß der Bundschließende gestorben seyn" — allerdings ein räthselhafter Gedanke; aber Geduld nur noch einige Verse lang! der Autor wird nicht verfehlen, denselben zu erläutern.

Vers 17 wiederholt er diesen Gedanken noch einmal. „Ein Bund ist fest bei Todten, da er niemals Kraft hat, wenn der den Bund Schließende lebt." Wieder sehr räthselhaft, und wiederum hat man sich eiligst zu der testamenti factio geflüchtet. Ein Testament kann ja noch umgestoßen werden, so lange der Testator lebt. Allein daß ein Testament niemals, μήποτε, Geltung habe, so lange der Testator lebt, dies wäre wiederum zu viel behauptet. Und so hat man denn wirklich dem „Testament" zu Liebe dem μήποτε hier zur Abwechslung einmal die Bedeutung von μήπω zulegen wollen!

Vers 18 ff. bringt nun der Autor selbst die Lösung aller Räthsel. „Auch der erste Bund ward nicht ohne Blut eingeweiht" (ἐγκαινίζειν nicht „erneuern," sondern wörtlich „ein-neuen," eine neue Sache in die Existenz, in den Gebrauch einführen, daher einweihen), „auch die erste διαθήκη ist nicht ohne Blut eingeweiht worden." Hat man je von der Einweihung eines Testamentes gehört? Und redet nicht der Autor von der ersten διαθήκη wie von einer bekannten Sache? War aber der Ausdruck „erstes Testament," oder „Testament" überhaupt, je im alten Testamente vorgekommen? Ist nicht vielmehr an der Stelle 2 Mos. 24, 6—8, auf welche der Autor sich hier bezieht, sehr deutlich von der Einweihung eines בְּרִית die Rede?

„Denn nachdem jedes Gebot nach dem Gesetze von Moses allem Volke verkündigt war, nahm er das Blut der Widder und Böcke mit Wasser und rother Wolle und Ysop, und besprengte das Gesetzbuch selbst und alles Volk, und sagte: dies ist das Blut des Bundes (ברית!!), den Gott (mir) im Verhältnisse zu euch (zu schließen) aufgetragen hat. Aber auch die Hütte und alle Gefäße des Gottesdienstes besprengte er gleicherweise mit Blut. Und nur mit Blut wird Alles gereinigt nach dem Gesetz, und ohne Blutvergießung ist keine Vergebung."

Dreierlei haben wir hier zu bemerken. Erstlich in antiquarischer Beziehung, daß hier Einzelnheiten (wie die Verdünnung des Blutes mit Wasser, die rothe Wolle am Ysopstengel) erwähnt werden, welche sich nicht im Exodus, sondern nur in Josephi antiquitt. finden. Josephus folgte darin offenbar einer alten und allgemeinen Tradition, und auch unser Verfasser konnte unbedenklich dieser Tradition folgen, da es ja hier nicht darauf ankam, den archäologischen Thatbestand zu ermitteln, sondern nur darauf, die Leser an jenes Ereigniß, so wie es ihnen bekannt war, zu erinnern, und ihnen dasselbe mit malerischer Anschaulichkeit vor die Seele zu rufen.

Zweitens überzeugen wir uns nun hier vollständig, daß die Bedeutung „Testament" für διαθήκη nicht paßt. V. 18 hat man zu ἡ πρώτη natürlich διαθήκη zu suppliren. Hieße nun διαθήκη Testament, so würde der Autor V. 19 ff. haben beweisen müssen, daß ja auch schon zu Mosis Zeit der Testator, der liebe Gott, gestorben sey, oder mindestens müßte er jene V. 19 erwähnten Brandopfer als solche Opfer betrachten, die an Gottes Statt getödtet worden seyen!!

Drittens erklärt sich uns nun der räthselhafte und paradoxe Gedanke von V. 16—17 vollständig. „Ohne αἱματεκχυσία ist keine Vergebung." Der Autor hat also die Bedeutung jenes Bundesopfers 2 Mos. 24, 6—8 als eine expiatorische, sühnende aufgefaßt. Man hat freilich die Sache wieder besser zu wissen geglaubt und hat den Einwand erhoben, daß jenes Opfer in עולות „Brandopfern" bestanden habe, die Brandopfer aber keine sühnende Bedeutung hätten. Allein dann versteht man eben die Bedeutung des Brandopfers, speciell des Bundesschluß-Brandopfers, nicht. Dem geborenen Israeliten, der in

seinem alten Testamente zu Hause war, konnte dieselbe nicht unklar seyn. Besonders deutlich geht sie aus 1 Mos. 15, wo Gott zum allerersten Mal seinen Bund mit Abraham schließt, hervor. Abraham erhält dort den Befehl, Opfer zu bringen; er bringt die Thiere dar, wird dann von tiefem Schlaf befallen, und während er schläft, kommen Raubvögel und wollen das Opfer verzehren; aber nun fällt Feuer vom Himmel und leckt das Opfer auf. Darauf wird ihm erklärt, wie es dem Opfer gegangen sey, so werde es seinem Samen gehen; derselbe werde auch eine Zeit lang beunruhigt und geplagt, dann aber von Gott selbst in die Herrlichkeit geführt werden. So war also jenes Brandopfer ein Sinnbild **Abrahams selbst** und seines **Samens, mit welchem** Gott den Bund schloß. Hier haben wir denn klar die Symbolik des Brandopfers. Wie der Opfernde das stellvertretende Opferthier tödtet und ganz und gar den Flammen übergiebt, so sollte er eigentlich **sich selbst** als einen dem bisherigen Leben Abgestorbenen ganz Gott hingeben. So ist die עֹלָה wirklich gerade so gut expiatorisch, als das „Sündopfer" und „Schuldopfer;" der Unterschied ist nur der, daß durch das חטאת und אשׁם bloß **bestimmte einzelne** Sünden gesühnt werden, durch die עלה aber die **ganze Person des Sünders**. Wie sehr im Brandopfer auch das Moment der Versöhnung lag, zeigt sich darin, daß nach 3 Mos. 16, 24 auch beim großen Versöhnungstag eine עֹלָה den Abschluß bildete, um zu „versöhnen seine und des Volkes Sünde." Vollends deutlich ist dies beim **Bundes**-Brandopfer. Der Mensch, der mit Gott einen Bund schließen will, ist ein Sünder, und als solcher unfähig, mit dem heiligen Gott in eine Einheit zu treten, ja auch nur vor Gottes Angesicht zu erscheinen (5 Mos. 5, 26). Er muß **schon um seiner Schuld willen** sterben, falls nicht ein stellvertretendes Opfer für ihn eintritt. Er muß aber auch absterben seinem bisherigen Leben, um nun im Bunde mit Gott ein neues Leben anzufangen. Kurz, es hat sich uns nun aus der einfachen Betrachtung der Symbolik des V. 18—22 beschriebenen mosaischen Bundes-Brandopfers der Satz ergeben: „Wo ein sündiger Mensch mit dem heiligen Gott in einen Bund treten will, da muß der Mensch vorher sterben, durch den Tod erst seine Schuld büßen (oder er muß eine stellvertretende עלה

stellen)." Also genau der Gedanke, den der Autor V. 16 f. ausgesprochen hat, und der dort noch so räthselhaft und paradox zu seyn schien!

Ganz anders steht es beim Testament. Da stirbt der Erblasser] und macht dem Erben Platz. Dort muß vielmehr der κληρόνομος, der zum Mitbesitz der himmlischen Güter berufene Mensch, sterben, um als ein gereinigter, gesühnter in das neue Leben mit Gott eintreten zu können. Schon hieraus ist klar, daß der Autor die Vergleichung mit einem Testamente nur dann hätte brauchen können, wenn er etwa den Kreuzestod Christi als den „Tod Gottes, des Testators," hätte darstellen wollen. Dies wäre aber erstlich an sich abgeschmackt gewesen; zweitens findet sich von einer solchen Verweisung auf den Tod Christi als des Testators nicht die leiseste Spur; drittens hätte der Autor dann nicht sagen dürfen: schon zu Mosis Zeit habe die V. 16 f. ausgesprochene Regel eine Anwendung gefunden.

Nach allen Seiten hin bestätigt sich also die Erklärung des Wortes διαθήκη durch Bund. Der einzige Umstand, der V. 16 die Exegeten wirklich allenfalls irre machen konnte, war der, daß der Autor sein Urtheil V. 16 nicht als ein limitirtes („wer mit Gott einen Bund schließen will"), sondern als ein allgemeines („wo ein Bund ist") hinstellt, da ja doch nicht bei jedem Bündnisse, sondern nur, wenn ein Sünder mit Gott in einen Bund treten will, ein sühnender Tod nöthig ist. Allein die Restriktion, daß hier bloß von religiös-theokratischen διαθήκαις mit Gott die Rede sey, ergab sich ja deutlich genug aus dem Contexte V. 15.

Vers 23 bildet nun den Abschluß. Daß schon der alte Bund nicht ohne αἱματεκχυσία, nicht ohne stellvertretende Opfer, geschlossen werden konnte, war V. 18—22 gezeigt. Daß ebenso auf den neuen Bund das Gesetz V. 16—17 Anwendung erleide, wird V. 23 gezeigt. „Es war also nöthig, daß die Sinnbilder der himmlischen Dinge durch dies (durch die V. 19 genannten τράγοι und μόσχοι) gereinigt wurden, die himmlischen Dinge selbst aber durch bessere Opfer als diese." Jene den alten Bund vermittelnden Opfer gehörten ja unter die V. 13 beschriebene Kategorie derjenigen Akte, durch welche die συνείδησις nicht entsühnt und geheiligt wurde. Die Erfüllung, der neue Bund, als

das himmlische Urbild, dessen Sinnbild die mosaische Hütte war (denn auch hier, wie Kap. 8, 5, wird der mosaischen σκηνή keine himmlische σκηνή entgegengestellt), bedurfte zu seiner Schließung und Einweihung auch eines Todes, aber eines anderen. Auch eines Todes; denn hier wie dort tritt die Menschheit als eine sündige, schuldbeladene vor Gott, und kann, so wie sie ist, keinen Bund mit Ihm eingehen; hier wie dort muß die frühere Schuld durch den faktischen Tod, durch das faktische Absterben gesühnt und das sündliche Leben richterlich vernichtet werden, ehe ein neues Leben mit Gott begonnen werden kann, ein Leben, wo Gott dem Menschen seine Liebe positiv, d. h. als Huld, erweisen kann; hier wie dort bedarf der Mensch, falls er nicht selber diesen Tod der Sühne erleiden soll, eines stellvertretenden Opfers. Aber hier bedarf er eines anderen besseren Opfers, als dort; nämlich eben Christi, der, wie bereits V. 14 ausgeführt ist und V. 23 nicht wiederholt zu werden brauchte, sich nicht διὰ σαρκός, sondern διὰ πνεύματος und zwar διὰ πνεύματος αἰωνίου zum Opfer dargebracht hat.

Zu αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσι θυσίαις ist grammatisch natürlich das Verbum καθαρίζεσθαι zu ergänzen; doch logisch will dies nicht passen, weil das himmlische Urbild, eben weil es nicht relativ, äußerlich und unvollkommen, sondern vollkommen ist, keiner Reinigung bedarf. Mit Recht haben daher Luther, Calvin, Beza, Grotius, Clericus, Bleek u. a. angenommen, daß καθαρίζεσθαι in einer Art logischen Zeugma's stehe, und daß für das zweite Glied der Begriff des bloßen ἐγκαινίζεσθαι aus dem Verbum καθαρίζεσθαι herauszusuppliren sey. Denn im neuen Bunde bedurfte nicht der Akt der Erlösung einer Reinigung, sondern nur die zu erlösenden Menschen.

So ist nun jener zweite in V. 15 enthaltene Gedanke: daß der neue Bund nur durch einen sühnenden θάνατος geschlossen werden konnte, V. 16—23 vollständig bewiesen. V. 16—17: Wer mit Gott in einen Bund treten will, muß erst seine Sünden durch einen Tod (durch den seinigen oder den eines stellvertretenden Opfers) sühnen. V. 18—22: Daher mußte schon der Mosisbund durch sühnende Opfer eingeweiht werden. V. 23: Ebenso der neue Bund, nur war hier ein besseres Opfer (der Tod Christi διὰ πνεύματος) nöthig.

Vers 24 bildet den Uebergang zur nächsten Gedankenreihe. Zunächst schließt sich V. 24 an V. 23 mit γάρ an als Erläuterung des Gegensatzes zwischen τὰ ὑποδείγματα und αὐτὰ τὰ ἐπουράνια. Christus ist nicht in eine irdische Hütte, sondern in den Himmel (vgl. darüber das zu Kap. 1, 3 Bemerkte) eingegangen; daraus erklärt sich, daß es sich bei ihm nicht um eine symbolische Reinigung äußerlicher Sinnbilder handeln konnte, sondern um die Einweihung und Begründung eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit. An diesen Gedanken wird aber mit einer jener leichten Wendungen, wie sie dem Hebräerbrief eigen sind (vgl. 1, 4; 2, 5; 3, 2 u. a.), ein neues Thema V. 25 angeknüpft.

Vers 25—28 wird gezeigt, wie aus der Darbringung des eigenen Blutes die Einmaligkeit des Opfers Christi und somit die Ueberflüssigkeit anderweitiger Opfer neben dem Opfer Christi folgt. Somit zieht der Autor aus dem alten Hauptthema V. 12 eine dritte Folgerung. Er hatte ja V. 12 als Hauptthema des Abschnittes den Satz hingestellt, daß Christus sein eigen Blut geopfert habe. V. 13—14 hatte er eine erste Folgerung, die der Innerlichkeit und Geistigkeit des Opfers Christi, daraus hergeleitet. V. 15—23 war eine zweite Folgerung: daß durch Christi Selbstdarbringung zugleich jener Kap. 8, 8 ff. erwähnte, längst verheißene neue Bund gegründet worden sey. V. 25 bringt er nun eine dritte Folgerung, die der Einmaligkeit des Opfers Christi, die ebenfalls daraus sich ergiebt, daß Christus nicht mit fremdem Blute, sondern mit seinem eigenen zum Vater einging.

„Er ging ein, nicht um sich öfter zu opfern, wie der Hohepriester, der mit fremdem Blute jährlich in das Allerheiligste geht." Offenbar liegt auf den Worten ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ der Hauptnachdruck; daher sind sie nachgestellt (sowie Kap. 7, 4 ὁ πατριάρχης nachgestellt ist). Daß der Hohepriester fremdes Blut darbrachte, darin liegt eben die Ursache, warum er öfter opfern mußte. So ergänzt sich also leicht der Gedanke: daß Christus nicht öfter opferte, hat seinen Grund darin, daß er nicht fremdes Blut darbrachte.

Dieser Satz ist es denn auch, der V. 26 bewiesen wird. V. 26 ist nicht ein Beweis dafür, daß Christus sich nur einmal

geopfert hat (so entstände ja der reine Zirkelschluß: „Christus hat sich nur einmal geopfert. Denn — sonst hätte er sich öfter opfern müssen. Nun hat er sich aber nicht öfter geopfert. Ergo etc.“). Sondern V. 26 ist ein Beweis dafür, daß Christus sich darum nicht öfter zu opfern brauchte, weil er sich geopfert hat. Wie aus der Darbringung des eigenen Blutes sich die Einmaligkeit seines Opfers ergebe, dies ist es, was V. 26 dargethan werden soll. — Die Worte ἐπεὶ — κόσμου sind nicht Parenthese (Mill, de Wette u. a.), sondern gehören zur Sache; „denn sonst (wenn er nicht sein eigen Blut dargebracht hätte) hätte er oft leiden müssen von Grundlegung der Welt an.“ Man sollte erwarten: „hätte er oft Opfer bringen müssen.“ Daß der Opferakt als Leiden bezeichnet wird, ist logisch ungenau, da ja in dem Falle, daß Christus nicht sein eigenes Blut, sondern fremdes dargebracht hätte, sein Opfer nicht in einem Leiden würde bestanden haben. Παθεῖν hat daher der Autor hier mehr unwillkührlich gesetzt, weil er gewohnt war, παθεῖν und προςφέρειν bei Christo promiscue zu brauchen. — Der Grund, warum Jesus, wenn er fremdes Blut geopfert hätte, dies öfter — wie der levitische Hohepriester: von Alters her immer und immer wieder — hätte thun müssen, liegt in dem V. 13 Gesagten. — „Nun aber ist er einmal in der Vollendung der Zeit (d. i. in der Zeit der Erfüllung, der messianischen Zeit, im Gegensatze zur Zeit der Erwartung und Weissagung, vgl. 1, 2 und 1 Petr. 1, 20) erschienen zur Aufhebung der Sünde durch sein eigenes Opfer.“ Da das Opfer des Messias kein vorbildliches, sondern die Erfüllung selber war (denn die Zeit des Messias sollte ja die συντέλεια τῆς αἰῶνος, die abschließende Erfüllung, seyn), so braucht es also nicht wiederholt zu werden.

V. 26 wird also daraus, daß Christus sein eigenes Blut darbrachte, gefolgert, daß er dies Opfer nicht zu wiederholen brauchte; V. 27—28 wird daraus gefolgert, daß er es nicht wiederholen konnte. Fremdes Blut kann ein Mensch oft darbringen; sein eigenes Blut darbringen, also sterben, kann ein Mensch nur Einmal. Dies ist der Hauptgedanke von V. 27—28. „Wie jedem Menschen gesetzt ist, einmal zu sterben, so wurde auch Christus einmal geopfert für unsere Sünden.“ In diesen Hauptgedanken schlingt sich aber

ein Nebengedanke, der nicht eng zum Beweise gehört, sondern nur in paränetischer Absicht beigefügt ist, nämlich der Gedanke, daß die übrigen Menschen nach dem Tode das judicari, Christum aber das judicare erwartet. — Der Ausdruck χωρὶς ἁμαρτίας erklärt sich aus dem Gegensatze: εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας. Mit Unrecht hat also Irving aus dem χωρὶς ἁμαρτίας gefolgert, Christus sey bei seinem Kommen in Niedrigkeit nicht ohne Sünde, sondern der sündlichen ἐπιθυμία theilhaftig gewesen. Es wird vielmehr der Wiederkunft χωρὶς ἁμαρτίας nur das erste Kommen zum Tragen fremder Sünde, d. h. Sündenschuld, entgegengestellt. Wenn Er wiederkommt, hat Er mit der Sünde nichts mehr zu thun; Er kommt dann nicht als Dulder fremder Schuld, sondern als heiliger Richter fremder Schuld, als ein verzehrendes Feuer, das sich feindlich und negativ zu allem, was Sünde heißt, verhält.

Kap. 10, 1 — 4 wird auf den Gedanken von Kap. 9, 13—14 zurückgegangen, um auch hieraus die Einmaligkeit des Opfers Christi abzuleiten. So bildet V. 1 — 3 eine Erläuterung zu V. 26 des vorigen Kapitels. — Subjekt von V. 1 ist ὁ νόμος; dies Subjekt hat aber den Appositionssatz σκιὰν ἔχων τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων bei sich. Εἰκών heißt nicht geradezu „Wesen" (Luther, Peschito), bezeichnet hier aber noch viel weniger das „bloße Bild" im Gegensatze zur „Sache" (Oecumenius, Gregor v. Nazianz, Calvin, Tholuck), sodaß gesagt werden sollte, das Gesetz sey der Schatten des Evangeliums, das Evangelium selber sey aber nur wieder ein Abbild der μέλλοντα ἀγαθά; sondern εἰκών bezeichnet hier einfach die Gestalt im Gegensatze zu deren bloßem Schatten. Der Genitiv τῶν πραγμάτων ist Genitiv der Substanz. Die Gestalt der Dinge selbst = die Gestalt, nämlich die Dinge selbst. — Die ganze Apposition steht da, um zu rechtfertigen, wiefern vom alten Testament Ungünstiges gesagt werden könne und dürfe, und daß dies nicht aus Verachtung des alten Testamentes geschehe, sondern weil dasselbe seiner göttlichen Bestimmung nach unvollkommen seyn sollte und mußte. Vgl. das zu Kap. 4, 2 Bemerkte, und besonders die Stellen Kap. 7, 18; 8, 7 ff.

Was wird nun von diesem νόμος gesagt? Er vermochte Jahr für Jahr mit den nämlichen Opfern, die fortwährend dar-

gebracht wurden, die Hinzutretenden nicht zu vollenden. *Κατ' ἐνιαυτόν* gehört natürlich zum Verbum. Jahr für Jahr (der Autor denkt also bei den *θυσίαις* hier offenbar vorzugsweise an das jährliche Versöhnopfer), Jahr für Jahr blieb der *νόμος* unvermögend, durch seine Opfer, wie unaufhörlich dieselben auch wiederholt wurden, die Zutretenden zu vollenden. (Lachmann und Paulus ziehen *εἰς τὸ διηνεκές* zu *τελειῶσαι*; dann wird aber der übrigbleibende Rest des Relativsatzes: *ἃ προσφέρουσιν*, inhaltsleer. Auch sagt der Autor V. 3 nicht bloß dies, daß jene *θυσίαι* nicht dauerhaft zu vollenden vermochten, sondern daß sie gar keine Entsühnung bewirkten, vielmehr nur auf das Bedürfniß einer solchen hinwiesen.) — Statt *δύναται* lesen A C, viele Minuskeln und die (hier jedoch überhaupt frei übersetzende) Peschito *δύνανται*. Dann müßte *σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος* entweder ein selbständiger Satz mit dem partic. pro verbo finito seyn, was dem Styl unseres Autors aber ganz fremd ist. Oder man müßte ein Anakoluth annehmen; der Verfasser habe den Satz mit *ὁ νόμος* begonnen und ursprünglich *δύναται* schreiben wollen; im Schreiben aber habe er den Gedanken umgebogen und das Subjekt des Relativsatzes auch zum Subjekte des Hauptsatzes gemacht. Allein es ist weit wahrscheinlicher, daß irgend ein Abschreiber, als daß der sonst so correkt schreibende Autor diese Nachlässigkeit verschuldet hat.

Vers 2 schwankt die Lesart zwischen *ἐπεὶ οὐκ ἂν* und *ἐπεὶ ἄν*; doch ist *οὐκ* schon äußerlich besser beglaubigt (durch ACDE, Copt., Arab., Ital. Auch eine Lesart *ἐπεὶ κἂν* erklärt sich nur aus der matrix *ΕΠΕΙΟΥΚΑΝ*). Zudem ist gar leicht begreiflich, wie Abschreiber zur Auslassung des *οὐκ* kommen konnten. Der ganze Satz (mit *οὐκ*) hat nur Sinn als Frage („nämlich würde man denn sonst nicht aufgehört haben, sie darzubringen? da ja alsdann die Dienenden, einmal gereinigt, kein Bewußtseyn der Schuld mehr gehabt hätten“). Wenn nun ein Abschreiber dies übersah, und den Satz als thetisches Urtheil las, so mußte er freilich die Streichung des *οὐκ* für nothwendig halten. — Der Gedanke ist verständlich. Die alttestamentlichen Opfer nahmen die *συνείδησις ἁμαρτιῶν* nicht hinweg, sondern (V. 3) sie erinnerten nur Jahr für Jahr an das Vorhandenseyn von Sünde und Schuld, und somit an das (eben

fortwährend noch ungestillte) Bedürfniß einer wirklichen Entsühnung.

Daß die alttestamentlichen Opfer nicht wirklich zu entsühnen vermochten, war V. 2 aus dem Faktum ihrer Wiederholung gefolgert; Gott hätte ja etwas Sinnloses angeordnet, wenn er befohlen hätte, ein Opfer zu wiederholen, welches schon das erste Mal die Sündenschuld von der Menschheit oder von Israel wirklich weggenommen hatte. Vers 4 wird dasselbe, nämlich die Unfähigkeit der alttestamentlichen Opfer, wirkliche Entsühnung zu schaffen, aus dem eigenen Wesen derselben gefolgert. Das Blut unvernünftiger Thiere ist nicht im Stande, sittliche Schulden hinwegzunehmen. (Vgl. Kap. 9, 14.) Es fehlt hier beides, was zu einer wahren Stellvertretung nothwendig ist. Ein Opfer, was wahrhaft die Strafe fremder Schuld auf sich nehmen soll, muß erstlich das gleiche Leiden, welches den Schuldigen hätte treffen sollen, zu erdulden vermögen, also nicht einen bloß körperlichen Schmerz oder Tod, sondern ein inneres Leiden des seelisch-vernünftigen Menschen. Ein wahres Opfer muß zweitens, nachdem es das Leiden stellvertretend erduldet hat, hinterher das Moment der Stellvertretung wieder aufheben, d. h. sich mit dem Vertretenen in eine innere Einheit zu setzen vermögen; so wird uns ja das Verdienst des Leidens Christi dadurch angeeignet, daß wir, obgleich wir als Andere, Verschiedene neben ihm standen, als er litt (sodaß er ohne unser Zuthun und unsere Mitwirkung für uns genug gethan hat), doch nun nicht neben ihm stehen bleiben, sondern durch seinen Geist von seiner und durch den Glauben von unserer Seite zu Gliedern an ihm werden, denen nun reell alles angehört, was ihm gehört. Denn nicht als die Einzelnen, die Nachkommen des ersten Adam, werden wir gerecht, sondern als die, welche durch den Glauben sich selbst aufgegeben und in den Tod gegeben haben, und nun vor Gott nur insoweit etwas gelten wollen, als sie Christo angehören und er ihnen angehört. — Beides war bei den Thieropfern unmöglich.

Vers 5—10 zeigt der Verfasser, daß auch schon im alten Testamente selbst auf die Nothwendigkeit eines anderen, besseren Opfers, als der Thieropfer, hingewiesen werde. In dem Citate Ps. 40, 7—9 folgt der Verfasser der LXX. Da diese

vom Grundtext abweicht, so entsteht die Frage, ob sie wenigstens den wesentlichen Sinn desselben richtig wiedergegeben habe. — Nach einer Aufzählung der Wunder und Gnaden Gottes sagt der Psalmist: „Opfer und Speisopfer hast du nicht begehrt; אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי; Brandopfer und Sündopfer hast du nicht verlangt.“ Offenbar will er in jenen Worten "אזנים den äußerlichen Opfern ein innerliches, besseres entgegenstellen, und irgend ein Opfer dieser Art muß mit jenen Worten vom Graben der Ohren wenigstens implicite bezeichnet seyn. Die älteren Ausleger, sowie auch Olshausen, bezogen dies Graben der Ohren insgemein auf jenes 2 Mos. 21, 6 vorkommende Durchbohren des Ohrläppchens. Wenn nämlich ein Knecht frei werden konnte, aber es freiwillig vorzog, lebenslang im Dienste seines bisherigen Herrn zu bleiben, so sollte er sich zum Wahrzeichen hierfür von seinem Herrn das Ohr (das Ohrläppchen) durchgraben lassen (רצע). Die meisten neueren Ausleger (Hengstenberg, Stier, Hitzig, Tholuck, Bleek) nehmen dagegen das כרה im Sinne von גלה. Daß Gott einem Menschen „Ohren gegraben“ habe, sey soviel, als daß er ihm Ohren gegeben, geschaffen habe. Die Erschaffung oder Organisation eines Ohres im Kopfe werde bildlich als ein Graben eines Ohres bezeichnet. In der That würde das Verbum כרה (sonst vom Graben eines Brunnens, einer Grube und dgl. gebraucht) zu dieser Vorstellung passen. Der Sinn wäre dann der: „nicht Opfer willst du, sondern du hast mir ein Ohr, eine Fähigkeit, deine Befehle zu vernehmen, gegeben, und somit den Weg gewiesen, welche Opfer dir angenehm seyen.“ Indessen schwanke ich doch noch, ob nicht der Autor an jenes Gebot 2 Mos. 21, 6 gedacht habe; poetisch konnte das Durchbohren der Ohrmuschel gar wohl als ein Durchgraben derselben bezeichnet werden, und jedenfalls würde der Gedanke: „ich habe mir von dir das Ohr durchgraben lassen, d. h. also mich dir freiwillig auf Lebenslang zum Knechte geweiht,“ einen schöneren und schärferen Gegensatz zu den Worten: „Brandopfer u. s. w. willst du nicht“ bilden, als jener etwas vage Gedanke: „du hast mir Ohren geschaffen.“ Wie dem aber sey, das Eine liegt jedenfalls in den Worten, daß der Psalmist den Gehorsam als das wahre Opfer den Thieropfern entgegenstellt.

Die LXX hat nach Bleeks Meinung ursprünglich ὦτα oder ὠτία gelesen; die Lesart σῶμα soll sich erst als Variante eingeschlichen haben, weil man den Ausdruck ὦτα δὲ κατηρτίσω μοι nicht verstand. Allein die ältesten Zeugen für die Lesart ὦτα reichen nur bis in die Zeit des Irenäus, während Bleek selbst zugeben muß, unser Autor habe in seinem Exemplare der LXX σῶμα gelesen. In der That ist es viel begreiflicher, daß, wenn die freie Uebersetzung σῶμα κλ. die ursprüngliche war, sich später, zu des Origenes Zeit, aus dem Streben der Conformirung mit dem hebräischen Texte die Lesart ὦτα bildete, als daß umgekehrt aus einem ursprünglichen ὦτα die Lesart σῶμα entstanden seyn sollte. Wir betrachten also die Lesart σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι als die ächte LXX-Lesart. Der LXX-Uebersetzer mochte wohl den Wortlaut für unverständlich halten, und substituirte dafür den allgemeineren Gedanken: „du hast mir meinen Leib (mich selbst) zum Opfer zugerichtet.“ Der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe: „du willst nicht Thiere zu Opfern, sondern mich selbst.“ Darin aber ist Bleek sicherlich im Irrthum, wenn er meint, unser Autor habe gerade um dieses Wortes σῶμα willen (in der Meinung, daß dies auf Christi leiblichen Tod weissage) die ganze Stelle citirt. Daß unser Autor auf die körperliche Seite des Leidens Christi gerade nicht den Hauptnachdruck legt, haben wir bei Kap. 9, 14 gesehen; will er ja doch gerade zeigen, daß mit dem Blut qua Blut noch nichts gedient ist. Und wirklich läßt er dann V. 9, wo er das Citat Ps. 40, 7—9 benutzt und anwendet, die Worte σῶμα κλ. ganz hinweg und legt allen Nachdruck auf die Worte ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου.

Der achte Vers des Psalms beginnt mit den nachdrucksvollen Worten אָז אָמַרְתִּי „da habe ich gesprochen.“ Was folgt, sind Worte, die der Psalmist gesprochen hat. „Siehe, ich bin gekommen (הִנֵּה בָאתִי, nicht „siehe, ich komme“ הִנְנִי בָא); in der Rolle des Buches ist von mir geschrieben; zu thun deinen Willen, mein Gott, ist meine Lust!“ Daß der Verfasser das Verbum ἐβουλήθην hinwegläßt, sodaß nun τοῦ ποιῆσαι von ἥκω abhängt und die Worte ἐν κεφαλίδι κλ. zur Parenthese werden, ist eine für den Sinn ganz unerhebliche Abweichung. Wichtiger ist die Frage, wie die Worte ἐν κεφαλίδι zu erklären seyen.

Hitzig, Ewald, Bleek u. a. übersetzen im Hebräischen die Präposition בְּ durch mit, die Präposition עַל durch für („ich komme mit der Rolle eines Buches, das für mich geschrieben ist"). Dieser Gedanke wäre nicht nur unpoetisch, sondern lächerlich. Richtiger hat jedenfalls die LXX übersetzt: „Ich komme; in der Rolle des Buches ist geschrieben von mir;" wiewohl statt ἥκω genauer „ich bin gekommen" — ἐλήλυθα — stehen sollte. Die einfachste Erklärung ist wohl die, daß der Psalm, wie seine Ueberschrift sagt, davidisch ist; nur wird er nicht nach der auf die Zukunft hinausweisenden nathanischen Weissagung 2 Sam. 7, sondern vor derselben, ja vor Davids Thronbesteigung, doch nach der Salbung Davids durch Samuel — während der Verfolgungen durch Saul (mit Ps. 40, 2—4 vgl. V. 14—18) — gedichtet seyn. David konnte und mußte damals den alten patriarchalischen Segensspruch, daß aus Juda der Fürst über Israel kommen sollte, zusammenhalten mit dem Faktum, daß Gott den Saul verworfen und ihn erwählt hatte; in ihm war die alte Weissagung erfüllt. „Siehe, ich bin gekommen," sagt er, „im Buche (Pentateuch) steht von mir geschrieben" = in mir wird jene Weissagung erfüllt. Und nun spricht er aus, daß im Gegensatz zu Saul es seine Lust sey, des Herrn Willen zu thun. Auf diesem Wege des Gehorsams gegen Gott hofft er, jene Weissagung zu erfüllen.

Aber David als Individuum hat nicht den vollen Sinn dieses seines Versprechens gehalten; er hat nicht ganz und rein seine Person Gott in unverbrüchlichem Gehorsam zum Opfer dargebracht, sondern mannichfach und schwer gesündigt. Deshalb fand in ihm der patriarchalische Segen nur eine vorläufige, nicht eine schließliche Erfüllung, wie dies ja nachher (2 Sam. 7) dem David selbst geoffenbart und von ihm selbst (Ps. 2 und 110) anerkannt wurde. Was David aber vorbildlich und unvollkommen that, das sollte der zweite David vollkommen thun. Wahr blieb jene Psalmstelle doch, obwohl sie von dem Individuum David nicht absolut zur Wahrheit gemacht wurde. Dieses Individuum redete aber eben dort nicht aus sich, nicht aus seiner sündigen Menschheit und Zufälligkeit heraus, sondern aus seiner Amtsstellung und aus der Idee des theokratischen Königs heraus, und darum unter Leitung des heiligen Geistes. So ist nicht

das Individuum David der wahre Autor jener Psalmworte, sondern der rechte himmlische Gesalbte hat sich des David als eines Organes bedient, um eine Wahrheit auszusprechen, die in ihrer Fülle nicht von dem ersten, sondern nur von dem zweiten David gilt. Daher unser Autor guten Grund hat, zu sagen, der Sohn Gottes, da er in die Welt einging, Mensch zu werden, habe jene Worte gesprochen. Daß Jesus nicht der Dichter des 40sten Psalms war, wußte unser Autor so gut wie wir. Ebenso wenig deutet er an, daß er den Psalm für eine direkte Weissagung Davids auf Christum gehalten habe (Ps. 2 und 110 waren solche direkte Weissagungen); sondern seine Meinung ist offenbar die, daß in David der Sohn Gottes durch seinen Geist geredet habe. — Nicht der Psalm war eine direkte Wortweissagung auf Christum, sondern der Psalmist David war eine Thatweissagung auf den zweiten David, und was David gelobte, um es unvollkommen zu halten, das hat Christus durch David gelobt, um es vollkommen zu halten.

Wenn es nun nach Ps. 40 zur Art des theokratischen Gesalbten gehört, daß er nicht Thieropfer, sondern das Opfer des Gehorsams für das für ihn sich schickende hält, so war damit ja ganz dies ausgesprochen, was unser Autor V. 1—4 hingestellt hatte.

V e r s 8—9 zeigt der Verfasser einfach, daß der Gehorsam förmlich an die Stelle der Thieropfer gesetzt, und somit auch für ein Opfer und zwar für das rechte erklärt werde.

Zu *περὶ ἁμαρτίας* V. 6 und 8 ist *θυσίαι* zu suppliren. Ein griechisches Nomen für „Sündopfer" gab es nicht; der Begriff mußte durch die Umschreibung: (*θυσία*) *περὶ ἁμαρτίας* wiedergegeben werden.

V e r s 10 kann man wie V. 9 unter dem *θέλημα* entweder den s p e c i e l l e n Willen des Vaters, daß Christus leiden und die Welt versöhnen sollte, verstehen, oder auch den a l l g e m e i n e n Willen Gottes, wie er z. B. im Dekalog sich ausspricht. Entweder: Christus kam, um jenen speciellen Erlösungsrathschluß zu vollbringen, und in diesem Willen (d. h. durch die Vollziehung desselben von Seiten Christi) sind wir geheiligt. Oder: Christus kam, um überhaupt dem Willen und Gesetze Gottes gemäß, d. i. heilig, zu leben, und durch diesen (von Christo erfüllten) Willen

Gottes (d. h. eben: durch die Erfüllung dieses Willens von Seiten Christi) sind wir geheiligt. Da nun V. 9 noch zum Psalmcitat gehört, wo von dem speciellen Rathschlusse des Leidens des Messias nicht die Rede war, so ist die zweite Erklärung die bessere. (Daß dann die Erfüllung des allgemeinen Willens Gottes die Vollziehung des speciellen Rathschlusses schon involvirte, versteht sich natürlich von selbst. War Jesus dem Vater überhaupt gehorsam, so war er es auch in jenem speciellen Punkte.)

Ἡγιασμένοι steht im weitesten Sinne: „zu ἁγίοις machen," der dem Tode verfallenen profanen Welt entnehmen und ins Reich Gottes versetzen. So involvirt ἁγιάζειν hier beides, die Rechtfertigung wie die Heiligung; daß erstere nicht ausgeschlossen ist, zeigt schon der Zusatz διὰ τῆς προσφορᾶς κλ.

Vers 11—18 faßt der Autor nun das eigentliche Quod erat demonstrandum noch einmal mit aller Präcision zusammen (V. 11—13), und indem er dann das Eine Opfer Christi zugleich als die Erfüllung der Kap. 8, 8 ff. citirten Verheißung eines neuen Bundes (Jer. 31, 32 ff.) darstellt, entnimmt er hieraus noch einen letzten schließlichen Beweis für die Einmaligkeit dieses Opfers, somit für die Ueberflüssigkeit und Entbehrlichkeit des levitischen Cultus neben diesem Einen Opfer.

V. 11 darf das καί nicht mit „nämlich" (Tholuck) übersetzt werden, welche Bedeutung es nie haben kann, und hier vollends nicht haben kann, da V. 11 f. sich zum vorigen nicht als Argument, sondern als Folgerung verhält. Es heißt vielmehr „und," „und so." — Statt ἱερεύς lesen A C, Peschito und einige Väter ἀρχιερεύς (so auch Grotius, Limborch, Lachmann, Bleek). Allein es ist nicht wahrscheinlich, daß ein Abschreiber ein ursprüngliches ἀρχιερεύς in ἱερεύς sollte umcorrigirt haben deswegen, weil der Hohepriester keinen täglichen Dienst gehabt habe; ist doch Kap. 7, 27 sogar von täglichen θυσίαις des Hohenpriesters die Rede, ohne daß es dort irgend einem Abschreiber eingefallen ist, ἀρχιερεύς in ἱερεύς umzucorrigiren. Weit wahrscheinlicher ist, daß man ein ursprüngliches ἱερεύς in ἀρχιερεύς umcorrigirte, um unsere Stelle jener conform zu machen. (Namentlich konnte ein Uebersetzer, wie der der Peschito,

leicht darauf verfallen.) Auch die innern Gründe sprechen für die Lesart ἱερεύς. Bleek meint zwar, „die Abhandlung des Verfassers habe sich ganz damit beschäftigt, den Hohenpriester des neuen Bundes mit dem des alten zu vergleichen;" wir wissen aber, daß nur der dritte Theil Kap. 5—7 sich hiermit beschäftigt hat. Dort Kap. 7, 27 war es ganz in der Ordnung, vom Hohenpriester als dem obersten Repräsentanten des levitischen Priesterthums speciell zu reden, wie er dem Messias als dem melchisedekischen Hohenpriester gegenüberstehe. Jetzt aber, wo der Autor vom Cultus des alten Bundes und von allen Theilen desselben — dem Dienste der Priester 9, 6 und Hohenpriester 9, 7 — dem Versöhnopfer 9, 7 und den Oblationen des Heiligen 9, 6 — dem Bundes-Brandopfer 9, 19 ff. und den verschiedenen Speis- und Sündopfern 10, 6 und 8 — im Einzelnen geredet hat, jetzt war es passender, von dem levitischen „Priester" ganz im Allgemeinen zu sprechen. Besonders paßt das Attribut πᾶς trefflich zu der Lesart ἱερεύς. Allen Priestern mit all ihren verschiedenen Opfern stellt der Autor das einzige Opfer des einzigen Christus entgegen.

Vers 11 wird der Gedanke rekapitulirt, welcher Kap. 9, 13—14 und 25; Kap. 10, 1—4 entwickelt war; V. 12 in den Worten μίαν ὑπὲρ κλ. wird der Hauptgedanke von Kap. 9, 25—28 rekapitulirt, in den Worten εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν κλ. der Gedanke von Kap. 9, 24 (vgl. 1, 3). Was die δεξιὰ θεοῦ betrifft, vgl. das zu Kap. 1, 3 Bemerkte. Durch die Erinnerung V. 13 an das richterliche Wiederkommen Christi (Rekapitulation von Kap. 9, 28) bereitet der Autor den paränetischen Gedanken von V. 19 ff. vor, daß nun die Wahl zwischen Seligkeit und Verderben vorliege. (Zu V. 13 vgl. Ps. 2 und Kap. 2, 8 f.) — Vers 13 werden die Folgerungen rekapitulirt, V. 14 der Grund; Vers 14 nämlich spricht er vollends den Centralgedanken dieses ganzen Theiles noch einmal aus. Ἁγιαζόμενος steht in demselben weiten Sinn wie ἡγιασμένος Vers 10.

Vers 15—18 folgert er die V. 14 hingestellte und bereits Kap. 9—10 bewiesene Einmaligkeit des Opfers Christi schließlich auch noch aus der Stelle Jer. 31, und schlingt somit die Gedanken der drei Stücke Kap. 8, 8—13; Kap. 9, 15—23;

Kap. 9, 25—28 in Einen Knoten zusammen. Gott hat einen neuen Bund verheißen, wo er das Gesetz dem Menschen ins Herz schreiben will durch die Vergebung der Sünden (Kap. 8, 8 ff.); durch Christi Opfer ist dieser neue Bund gegründet, diese ἄφεσις erwirkt (Kap. 9, 15 ff.); wo aber einmal die ἄφεσις da ist, bedarf es keiner wiederholten Opfer (Kap. 9, 25 ff.). Der erste dieser Gedanken wird V. 15—17 wiederholt und somit an den zweiten erinnert; der dritte wird V. 18 ausgesprochen. So schlingt sich der Schluß dieses vierten Haupttheiles wieder mit dem Anfange Kap. 8 zusammen.

So ist der Verfasser nun emporgestiegen bis zu dem innerlichsten Kernpunkt der christlichen Lehre. Unmittelbar aus dem Bewußtseyn der Sündenvergebung um des Opfers Christi willen — diesem Punkte, wo das subjektive Bewußtseyn mit der objektiven Thatsache des wiederhergestellten Verhältnisses zu Gott sich zusammenschließt — folgert er V. 18 die Ueberflüssigkeit jener sinnbildlichen Opfer, welche nur subjektive Bedeutung hatten, nur (vgl. V. 3) die subjektive Erkenntniß des Bedürfnisses einer Entsühnung zu wecken vermochten. (Ganz der Grundgedanke des paulinischen Lehrbegriffes.) Blicken wir nun von diesem Gipfelpunkte seiner Beweisführung zurück auf den Weg, den wir an seiner Hand zurückgelegt haben! In allen Haupttheilen und einzelnen Abschnitten beginnt der Verfasser mit den äußerlichsten, scheinbar zufälligen Vergleichungspunkten und Unterschieden, die sich zwischen dem Messias und den Engeln, dem Messias und Moses, dem Messias und dem Hohenpriester darbieten (z. B. daß Gott keinen der Engel seinen Sohn nenne; daß Moses ein Diener, der Messias der Sohn des Hauses war; daß Melchisedeks Abkunft unbekannt gelassen wird u. s. w.); überall aber zeigt er, wie in diesen scheinbaren Zufälligkeiten doch tief im Grunde liegende wesentliche Verhältnisse sich aussprachen; er geht diesen Verhältnissen nach, gelangt zu universelleren Vergleichungspunkten; es ist, wie wenn Jemand Bächen nachgeht, die ihn zu Flüssen und am Ende zu einem Strome führen. Der Messias muß der vollkommene Bote Gottes an die Menschen seyn, weil in ihm die Heiligkeit Gottes und nicht bloß seine Allmacht offenbar werden, weil in ihm die Gottheit Mensch werden und die Menschheit

zur Einigung mit Gott erhoben werden soll. Der Messias muß der vollkommene Vertreter der Menschen vor Gott seyn, weil er der Sohn Gottes selbst, nicht bloß ein Diener, seyn, und die Menschheit wahrhaft zu ihrer wahren Ruhe einführen soll. Der Messias muß ein Hoherpriester und zwar der verheißene rechte, ewige Hohepriester nach Melchisedeks Art seyn, welcher die Menschheit ewig und bleibend vor Gott vertritt und das levitische Hohepriesterthum überflüssig macht. Dies offenbart sich in der Art seines Priesterdienstes; das Opfer, das er gebracht, ist ein geistiges, sittliches, somit mehr als sinnbildliches; es ist die Erfüllung der Sinnbilder, aus welchen die Stiftshütte, und der sinnbildlichen Handlungen, aus welchen der Dienst der Stiftshütte bestand. So kommt der Verfasser zur Lehre von der Versöhnung, und somit zu der von der Aneignung der Versöhnung, die er in seinem letzten Theile behandelt.

Fünfter Theil.

(Kap. 10, 19 — Kap. 13, 25.)

Das Ergreifen des neutestamentlichen Heiles.

Die theoretische Beweisführung hat nun ihren Schlußpunkt erreicht. Was der Autor nun weiter zu sagen hat, will nicht begriffen, sondern ergriffen seyn. Die innerste Erfahrung des innersten Lebens ist nun der cognoscens. Das Heil zu ergreifen, ist nicht ein Akt des Kopfes und der Gedanken, sondern die intensivste That des Lebens, jener Akt, wo der Mensch sich bankrut zu erklären den Muth hat. Daher der Autor von nun an nicht mehr argumentirt, sondern an das Gemüth und den Willen der Leser sich wendet.

Sieben Gedankenreihen oder Abschnitte lassen sich in diesem Theile ohne Mühe unterscheiden.

1) Kap. 9, 15 — 25 spricht der Autor das eigentliche Thema der Ermahnung, das, wozu er ermahnt, aus.

2) Kap. 9, 26 — 31 unterstützt er diese Ermahnung durch ein erstes Motiv, nämlich durch die Erinnerung an die Größe der Gefahr des Abfalles und die Furchtbarkeit der Folgen desselben.

3) Kap. 10, 32 — Kap. 11, 1 bringt er ein zweites Motiv, indem er die Leser an ihren früheren Glauben erinnert.

4) Kap. 11, 2 — Kap. 12, 3 ein drittes Motiv, indem der Autor zeigt, wie alle herrlichen und gepriesenen Thaten schon

des alten Bundes lediglich aus dieser Gesinnung des Glaubens hervorgegangen seyen.

5) Kap. 12, 4—17 ein viertes Motiv, indem der Verfasser zeigt, daß gerade dies, was seine Leser jetzt schreckt, das ihnen drohende Leiden, nur Segen bringe.

6) Kap. 12, 18—29 ein fünftes Motiv. Die Wahl zwischen Christenthum und Judenthum ist ohne weiteres identisch mit der Wahl zwischen Seligkeit und Verdammniß.

7) Kap. 13 bildet den Schluß, persönliche specielle Mahnungen und Beziehungen enthaltend.

Erster Abschnitt.

(Kap. 10, 19—25.)

Thema der Ermahnung.

Vers 19—25. In Einer großen, schöngebauten Periode entwickelt der Autor die einzelnen Momente der Nutzanwendung des nunmehr theoretisch Bewiesenen. Die Partikel οὖν steht im folgernden Sinne. Die Mahnung V. 19—25 ergiebt sich als Folgerung aus dem V. 11—18 rekapitulirten und concentrirten Resultat aller bisherigen Beweisführung. Das erste Glied der Ermahnung bilden die Worte ἔχοντες ... πονηρᾶς. Die zum latenten Subjekte gehörige Apposition ἔχοντες παῤῥησίαν κλ. bildet, logisch betrachtet, eine Art Vordersatz zu dem Verbum προσερχώμεθα (da wir Freudigkeit u. s. w. haben, so lasset uns u. s. w.). Betrachten wir vor allem diesen Vordersatz.

Zwei Objekte hängen von ἔχοντες ab. Erstlich haben wir freudige Zuversicht zum Eingang in das Allerheiligste im Blute Christi. Die Worte ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ können grammatisch auf den im Nomen εἴσοδος liegenden Verbalbegriff (Storr, Klee, Paulus, Olshausen, Bleek) bezogen werden nach Analogie der Stelle 9, 25. Andere (viele ältere Ausleger) lassen ἐν τῷ αἵματι κλ. von ἔχοντες abhängen; wo dann aber freilich diese Bestimmung ἐν τῷ αἵματι κλ. dem Sinn und der Wortstellung

nach nur zu dem ersten Glied: ἔχοντες παῤῥησίαν und nicht auch zu dem zweiten: καὶ (ἔχοντες) ἱερέα gehören kann. Der Sinn bleibt übrigens bei beiden Construktionen im Wesentlichen der gleiche. Doch giebt die letztere Construktion, wie sich gleich zeigen wird, einen feineren Sinn. Ἐν steht nicht hebraisirend zur Umschreibung eines Instrumentalis, sondern in seiner eigentlichen Bedeutung „in." Die gesammte Anschauung ist eine sinnbildliche, dem a. t. Cultus des Versöhnungsfestes entnommene. Dort hätte der Hohepriester sterben müssen, wenn er ohne Opferblut vor Gottes Angesicht in das Allerheiligste getreten wäre; nur mit dem Blute besprengt und somit gleichsam in dasselbe gehüllt, durfte er es wagen, hineinzutreten, und auch so noch nur mit Furcht und Zittern, und Niemand durfte ihm folgen. Wir dagegen haben, weil in das Blut Christi gehüllt (ἐν αἵματι also zu ἔχοντες), volle freudige Zuversicht, in das nicht sinnbildliche, sondern wirkliche Allerheiligste, d. h. zu dem aufgethanen Vaterherzen Gottes, einzugehen, wir Alle unserem Hohenpriester nach, der uns diesen Weg, als einen ewigfrischen und lebendigen, vorangegangen ist. Ἐγκαινίζειν, wie 9, 18 in der Bedeutung „einweihen," „zum ersten Mal in Gebrauch nehmen." Diese εἴσοδος, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν wird genannt eine ὁδὸς πρόσφατος. Dies Wort ist gebildet von der rad. inus. ΦΑΩ und heißt wörtlich „frisch geschlachtet," dann „neu," „frisch." (So auch Olshausen.) Die Bedeutung „blutig" (Tholuck) hat es hier so wenig als anderwärts; sie würde auch nicht einmal passen, da hierin kein Unterschied des neuen Bundes vom alten lag, indem ja auch der levitische Hohepriester „nicht ohne Blut" (Kap. 9, 7) in das Allerheiligste gehen durfte. Vielmehr heißt πρόσφατος frisch, was aber nicht soviel ist wie neu, novus, καινός, als sollte der von Christo eröffnete Weg als ein neuer, späterer, im Gegensatz zum alttestamentlichen, bezeichnet werden; auch nicht soviel wie recens in dem Sinne, als ob dieser Weg zwar jetzt noch neu sey, später aber alt werden und veralten würde, sondern der Gedanke ist gerade umgekehrt der, daß, während die alttestamentlichen Versöhnungsfeste immer nur auf ein Jahr hinaus wirkten, der durch Christum eröffnete Eingang zu Gott noch immer trotz der seither verflossenen Jahrzehente neu und frisch sey, mithin überhaupt ewig frisch bleibe. —

Ζῶσα aber heißt jener Weg im Gegensatze dazu, daß der Weg, den der levitische Hohepriester gehen mußte, um ins Allerheiligste zu gelangen, ein irdischer, localer Weg, ein Platz von todter Erde oder Steinen war, den die Füße betraten, während der Weg zu Gott, den Christus uns voranging, und den wir ihm nachgehen sollen, für ihn und uns in einer lebendigen That besteht. (Andere, wie z. B. Olshausen, erklären ζῶσα = ζωοποιοῦσα, was dem Usus sowie dem Contexte widerstreitet.)

Durch den Vorhang hindurch*) ist Christus diesen Weg uns vorangegangen, eine deutliche Anspielung auf das Faktum, daß beim Tode Christi der Vorhang entzwei riß und das Allerheiligste aufgethan ward (Matth. 27, 51, vgl. auch unsere Bemerkung zu πεφανερῶσθαι Kap. 9, 8). Doch damit man nicht denke, Christus sey durch jenen damals zerrissenen Vorhang des alttestamentlichen Heiligthums zum Vater eingegangen, fügt der Autor die erklärenden Worte bei: τοῦτ' ἔστι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, der Leib Christi sey dasjenige gewesen, was uns von Gott getrennt hatte (Schulz u. a.); sondern dies, daß dem sinnbildlichen Faktum der Zerreißung des sinnbildlichen Vorhangs die Thatsache der gewaltsamen Tödtung des Leibes Christi entsprach. Ueberall also entspricht der localen irdischen σκηνή nicht etwa eine ebenfalls locale σκηνή im Himmel, sondern den Localitäten entsprechen Thaten und Verhältnisse; dem localen Eingang in das Allerheiligste entspricht die That des geistlichen Hinzutretens zu dem Vaterherzen Gottes, dem localen Zerreißen des Vorhanges die innere Tilgung der Schuld durch Christi sühnenden Tod.

Das zweite Objekt zu ἔχοντες, das zweite, was wir besitzen, ist „ein großer Priester über das Haus Gottes." Ἱερεὺς μέγας kommt in der LXX öfter gleichbedeutend mit ἀρχιερεύς vor, und so haben auch hier Manche (Klee, Tholuck) geradezu „Hoherpriester" übersetzt. Allein da unser Verfasser diesen letzteren Begriff sonst constant durch ἀρχιερεύς ausdrückt, so muß er doch

*) Diese locale Bedeutung von διά c. gen. (vgl. Luk. 4, 30; Röm. 15, 28) hätte an unserer Stelle nie sollen bezweifelt werden. Olshausen will διά instrumental, und σάρξ im Sinne von „Leiden" fassen. Allein gesetzt, daß letzteres erlaubt wäre, so blieben doch die Worte διὰ τοῦ καταπετάσματος unerklärt.

wohl sicherlich einen Grund gehabt haben, hier einen anderen Ausdruck zu wählen; er muß hier nicht haben sagen wollen, daß wir einen Hohenpriester, sondern daß wir „einen großen Priester" haben. Und in der That hat hier der Gegensatz des Hohenpriesters gegen die gewöhnlichen Priester keine Stelle, sondern Christus tritt als der Eine, große, erhabene Priester, in welchem die ganze Idee aller ἱερατεία ihre Verwirklichung findet, sämmtlichen levitischen Priestern, den hohen wie den gemeinen, gegenüber. (Ebenso Olshausen.)

Vers 23 folgt nun die Ermahnung selbst: προςερχώμεθα scil. εἰς τὰ ἅγια. Steht das wahre Allerheiligste offen, so ist es Frevel, diesen Zugang nicht zu benutzen. Wie man aber einzugehen habe, das besagen die Worte μετ᾽ ἀληθινῆς καρδίας κλ. Erstlich und vor allem wird verlangt ein wahrhaftiges Herz. Dies ist die erste Vorbedingung und der Grund alles Glaubens, daß das Herz wahr ist; daß es nicht befangen ist in Selbsttäuschung über sein Sündenelend, auch nicht in Selbsttäuschung über all sein Streben, seine Neigungen, seine Pläne und Gedanken. Nicht jene qualvolle Selbstprüfung in Aufsuchen von Sünden, die man nicht hat, wird verlangt, wie schwärmerische und kranke Richtungen sie wohl etwa gefordert haben, welche aus der Größe des Verderbens, von dem sie reden, sich ein Verdienst oder einen Gegenstand ihrer Eitelkeit machen. Ach nein, es ist genug, wenn der Mensch die Sünden recht erkennt, die er hat, und dadurch zu der Erkenntniß kommt, daß er eben nicht bloß Sünden, sondern die Sünde hat und auch bei seinen besten Werken in ihr gefangen ist. Wo diese Erkenntniß wächst, da hört vor allem der Wahn auf, als ob man keiner Sühne bedürfe, und als ob Gott ein todter Götze sey, der den Zorn heiliger Liebe nicht kenne; da hört aber ebenso auch alles Vertrauen auf falsche selbstgemachte Sühne, alles Verdienst der Werke auf, da hört die Selbsttäuschung über eine Versöhnung durch andere Opfer als das Opfer Christi auf, ebenso aber auch die Selbsttäuschung, wo man den Glauben selber, oder ein Institut des Glaubens, eine Kirche, Confession u. dgl., als ein verdienstlich Ding beschaut und darauf seine Hoffnung gründet. Ein wahrhaftiges Herz ist ein solches Herz, welches sich, die Person in ihrer Ganzheit, im Spiegel nicht

eines Gnadenmittels oder Gnadeninstitutes, sondern im Spiegel der Person Jesu Christi betrachtet und sich fragt, ob es den Heiland über alle Dinge lieb habe.

Zweitens wird verlangt die πληροφορία πίστεως, der volle ungetheilte Glaube, nicht ein Glaube, wie die Leser des Hebräerbriefes ihn hatten, welche auf die Fragen: „Ist Jesus der Messias? Ist er der Sohn Gottes?" u. s. w. wohl mit Kopf und Mund ein Ja antworteten, dann aber doch an Christi Opfer nicht genug hatten, sondern sich auf die Krücken der levitischen Opfer stützen zu müssen glaubten, und auf diesen Krücken in den Himmel hinken wollten. Gleicherweise giebt es auch heute noch eine Halbheit des Glaubens, wo man wohl kirchlich ist und den Gottesdienst besucht und auf dem Todbette Christi Wort und Gnadentrost herbeisehnt, aber Christo eben doch nur einen gewissen Theil seiner Zeit und seines Thuns abzahlt, anstatt Ihn allezeit vor Augen und im Herzen zu haben und sein ganzes Seyn und Leben von Ihm durchdringen zu lassen. Man betrachtet das Christenthum und den jeweiligen Lebensberuf als zwei Abstrakta, die quantitativ gegen einander abgewogen werden müßten, damit nicht, wenn dem Einen (dem Christenthum) zuviel eingeräumt werde, das Andere (die irdische Stellung, Ehre, Freude und dgl.) leide und beeinträchtigt sey; anstatt daß man das Menschlich-Irdische, was man ist und thut, eben als Christ seyn und thun sollte. Wo aber solche Halbheit des Glaubens, solche Angst vor der ganzen und völligen Hingabe an Christum, solcher irdische Sinn und Verlaß auf Anderes ist, als käme das Glück, diesseits oder jenseits, noch aus einem anderen Quell als aus Christo, da ist auch die Gefahr groß, zur Beute des Irrthums, Unglaubens und Abfalls zu werden.

Drittens wird verlangt die Frucht und Folge des Glaubens, das Bewußtseyn der Sündenvergebung: Ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς. Der Ausdruck ist wieder sinnbildlich und findet seine Erklärung theils in Kap. 9, 19 (wo das Symbol des ῥαντίζειν), theils in Kap. 9, 13; 10, 2 (wo der Gegensatz von der symbolischen Reinigung des Leibes und der realen Reinigung der συνείδησις oder καρδία). Ἀπό hängt ab von dem in dem (prägnanten) ῥαντίζειν mit enthaltenen Begriff der „Reinigung." Συνείδησις πονηρά

ist Gegensatz gegen συνείδησις ἀγαθή Apgsch. 23, 1; 1 Petr. 3, 16 und 21; 1 Tim. 1, 5 und 19. Genau genommen heißt es aber nicht „böses (strafendes) Gewissen," sondern „arges Bewußtseyn," wo freilich πονηρά in einen Objektsgenitiv („Bewußtseyn des Argen," „Bewußtseyn, böse zu seyn") aufzulösen ist.

Ein zweites Glied der Ermahnung bilden die Worte καὶ λελουμένοι ... κατέχωμεν κλ. Καὶ λελουμένοι kann natürlich nicht mehr von προςερχώμεθα abhängen, da sonst bei κατέχωμεν ein unerträgliches Asyndeton entstände. Dies Participium entspricht also vielmehr seiner Stellung nach dem ἔχοντες V. 1. („Da wir einen Zugang ... und einen Priester ... haben, so laßt uns hinzutreten mit wahrhaftem Herzen, in vollem Glauben, gereinigt vom bösen Gewissen. Und wenn wir nun gewaschen sind ... so laßt uns festhalten" u. s. w.) Wäre λελουμένοι grammatisch überhaupt mit ἐῤῥαντισμένοι verbunden (wie Olshausen u. a. annehmen), und vollends durch ein τοῦτ᾽ ἔστι verbunden, so wäre man berechtigt, λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ für die Erklärung des Bildes ἐῤῥαντισμένοι zu halten und es im eigentlichen Sinne von einer Waschung des Leibes mit Wasser, d. h. von der Taufe, zu verstehen. („Und da wir getauft sind, so laßt uns" 2c.) So Bleek u. a. Da nun aber λελουμένοι ganz dem sinnbildlichen ἔχοντες παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴςοδον τῶν ἁγίων parallel steht, und auch ἐῤῥαντισμένοι bildlich zu fassen war, so ist es besser, auch dies λελουμένοι (mit Calvin, Beza, Ernesti, Limborch u. a.) sinnbildlich zu erklären (mit Bezug auf Ezech. 36, 25), sodaß der Sinn der ist: „Und wenn wir nun so von unseren Sünden gewaschen sind." So enthält es eine Anknüpfung an das Schlußwort des ersten Gliedes.

Die Ermahnung selbst lautet: κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ, lasset uns das Bekenntniß der Hoffnung unverrückt festhalten. Das Bekenntniß, daß in Christo und nur in ihm Vergebung der Sünden sey, welches die Leser vor den Juden festhalten sollten, wird hier ein Bekenntniß der Hoffnung genannt, welche Bezeichnung in Kap. 4, 1 ihre vollständige Erklärung findet. Es ist das Bekenntniß, daß auch der Christ, ja gerade und nur der Christ die verheißene κατάπαυσις

zu hoffen habe; daß er, wenn auch aus Theokratie und Tempel gestoßen, verfolgt, alles Erdenglückes fleischlicher Messiashoffnung baar, dennoch die gewisse Hoffnung habe, das Reich zu ererben. Zu solchem Bekenntniß der Hoffnung gehört heute wie damals der Glaube, dem ein unsichtbares und noch unerfülltes Gotteswort für ein viel sichereres und gewisseres Gut gilt (warum? sagt die Parenthese πιστός κλ.), als alle sichtbare und greifbare Herrlichkeit der gegenwärtigen Welt. Es ist aber gerade in unseren Tagen jene ὁμολογία τῆς ἐλπίδος wieder zu einer der obersten und wichtigsten Pflichten geworden, da οἱ κυνές (Offenb. 22, 15) jetzt jüdischer- und heidnischerseits, wie damals jüdischerseits (Phil. 3, 2), laut schreien: „das Vertrösten auf ein Jenseits bringt die Menschheit um das Glück des Diesseits."

Hat der Verfasser im ersten Glied der Ermahnung gesagt, wie der Christ sich gegen Gott, und im zweiten, wie er gegen die außenstehende Welt sich zu nehmen habe, so sagt er im dritten Gliede der Ermahnung V. 24—25, wie er gegen die Brüder, die Gemeinde sich verhalten solle. Es giebt ein falsches Achthaben auf einander, welches aus Selbstsucht und Hochmuth hervorgeht und vom Apostel Paulus Gal. 6, 4 verboten wird. Es giebt aber auch ein wahres Achthaben auf einander, welches, aus Liebe hervorgehend, nur „Aneiferung in Liebe und guten Werken" hervorrufen will, und dies wird in unserem 24sten Verse empfohlen. — Zu dieser allgemeinen Pflicht kommt aber die specielle, den Besuch der Christenversammlungen nicht zu vernachlässigen, wie das manche der Leser bereits aus Menschenfurcht gethan hatten. Ἐπισυναγωγή, von ἐπισυνάγειν, versammeln, gebildet, unterscheidet sich von συναγωγή so, daß es dem Sprachgebrauche nach nicht Bezeichnung dessen, was man heute noch „Synagoge" nennt, der jüdischen religiösen Gemeindeversammlungen, war, sondern stets den allgemeineren Sinn „Versammlung" behalten hatte (2 Makk. 2, 7; 2 Theff. 2, 1), sodaß es also zur Bezeichnung der christlichen Versammlungen angewendet werden konnte. Fälschlich erklären es Calvin, Hunnius, J. Capellus, Kuinoel u. a. von der „Christenheit," sodaß ἐγκαταλείπειν τὴν ἐπισυναγωγήν soviel wäre, wie „vom Christenthum abfallen," „Jude werden." Die große Mehrzahl der Ausleger faßt es richtig in einem specielleren Sinne, nämlich von

einem Lässig- und Scheuwerden im Besuch der christlichen Gemeindeversammlungen. Diesem Wegbleiben von den Versammlungen wird nun entgegengestellt das παρακαλεῖν. Zu παρακαλοῦντες ist am einfachsten ἑαυτούς zu suppliren, und als Objekt des παρακαλεῖν dürfte vornehmlich der Besuch der Versammlungen zu denken seyn. („Sondern eifert euch an zum Besuch derselben.“) Als besonderes Motiv wird das sichtliche Nahen der ἡμέρα angeführt. Ἡμέρα ist nicht Bezeichnung des jüngsten Gerichtes, sondern der bekannte alttestamentliche Begriff des יום יהוה. Die Propheten (von Joel 4 an) hatten geweissagt, daß der Herr einst kommen werde, Israel und alle Völker der Erde zu richten. Jesus hatte (Luk. 21 und Matth. 24; doch Matthäus nimmt in seinem Referat dieser Rede vorzugsweise auf die Israel betreffenden Punkte Rücksicht, vgl. meine Kritik der evangelischen Geschichte 2te Aufl. Seite 502—503) den Jüngern erklärt, daß dieser יום יהוה sich in zwei Epochen oder Akte spalten werde, in eine θλίψις über Jerusalem, welches zerstört werden und zertreten liegen bleiben solle, und in ein Gericht über die Heiden, wenn deren Gnadenfrist um sey. Hier redet der Autor zu Israeliten und somit von dem יום יהוה, insofern derselbe das Volk Israel betraf. Daß das geweissagte Gericht über Israel mit starken Schritten herannahe, mußte im Anfang der sechziger Jahre ein Jeder „mit Augen sehen“ (βλέπειν), der nicht als verstockter Jude von dem Taumelkelche, der dem Gerichte voranging, bereits betäubt und berauscht war. Ein in wüthende Parteiung zerrissenes Volk wollte sich der römischen Weltmacht widersetzen!

Zweiter Abschnitt.

(Kap. 10, 26—31.)

Erstes Motiv. Gefahr und Folgen des Abfalles.

Vers 26—27. Mit ἑκουσίως ἁμαρτάνειν werden dem Contexte nach nicht jedwede Arten von einzelnen bewußten Thatsünden, die ein Christ noch nach der Wiedergeburt begeht, bezeichnet (ist doch V. 27 bestimmt von ὑπεναντίοις die Rede, und in der V. 28 citirten Stelle 5 Mos. 17, 6 von Lästerern des Gesetzes!), aber dem Wortsinne nach auch nicht die bestimmte Sünde des Abfalls selber. Erstere Erklärung ist zu allgemein, die letztere zu eng. Der Autor denkt vielmehr der Allgemeinheit des Ausdrucks nach an mancherlei Arten oder Formen des ἁμαρτάνειν, jedoch dem Contexte nach nur an solche Arten und Formen, die zum Abfalle führen oder in denen bereits Grade des Abfalls involvirt sind. Ἑκουσίως im Sinne von V. 26 sündigte also z. B., wer aus Menschenfurcht von den Versammlungen wegblieb, oder wer durch irgendwelche Verleugnungen der Wahrheit sich die Möglichkeit, am Tempelcultus Theil nehmen zu dürfen, erkaufte u. dgl. — Wer nun, nachdem er die Wahrheit erkannt hat, solche Sünden dennoch, also wider besser Wissen und Gewissen begeht, und somit implicite das Eine Opfer Christi verschmäht, für den existirt alsdann kein zweites Sühnopfer mehr, durch welches er von der Schuld dieser neuen und potenzirten Sünde gereinigt werden könnte; sondern sein Theil ist a) in seinem subjektiven Innern „ein schreckenvolles Erwarten eines Gerichts," b) von Seiten Gottes, jener Erwartung entsprechend, „der Eifer eines Feuers, das die Widersacher (Gottes) bereits zu verzehren im Begriffe ist." Φοβερὰ ἐκδοχὴ κρίσεως ist nicht Hypallage für ἐκδοχὴ κρίσεως φοβερᾶς (J. Capellus), sondern wörtlich zu nehmen. Wer so handelt, hat die Gewißheit, gerichtet zu werden, vor sich, und diese Gewißheit ist schauervoll, ist schon selbst eine Strafe. Da die ἐκδοχὴ κρίσεως zur Existenz einer sühnenden θυσία den Gegensatz bildet, so wird man bei der κρίσις nicht an die Zer-

störung Jerusalems, sondern an das Kap. 9, 27 f. erwähnte Gerichtetwerden am Tage der Wiederkunft Christi zu denken haben. Die Schrift kennt dreierlei Schicksal nach dem Tode. (Vgl. unsere Bemerkung zu Kap. 11, 39.) Wer als Wiedergeborener, als ein Glied Christi, in Christo entschlafen ist, der kommt überhaupt nicht ins Gericht (Joh. 5, 24), sondern zu Christo in den Himmel (2 Tim. 4, 18; Phil. 1, 23). Wer gestorben ist, ohne wiedergeboren zu seyn, aber auch ohne positiven Unglauben, also, ohne Gelegenheit zum Glauben gehabt zu haben, der kommt in das Todtenreich, den Hades, gehört aber nicht zu denen, deren Sünde weder in diesem noch in jenem Leben vergeben wird (Matth. 12, 21 ff.), sondern wird am jüngsten Tage gerichtet nach seinen Werken, und wenn er (Röm. 2, 7) mit Beharrlichkeit im Gutesthun gestrebt hatte nach unvergänglichem Wesen, so wird er zu jenen Kranken gezählt werden, zu deren Heilung (θεραπεία) nach dem Endgerichte die Blätter vom Baume des Lebens dienen (Offenb. 22, 2). In der Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung findet daher bei ihm keine φοβερὰ ἐκδοχὴ κρίσεως statt. Wer aber Gelegenheit hatte, zum Glauben zu gelangen, und diese Gelegenheit in beharrlicher Verstockung abwies (Matth. 12, 21 ff.), und ferner, wer bis zum Glauben gelangt und dann wieder abgefallen ist (Hebr. 6, 1 ff.; 10, 26—31), der kommt in den Scheol, aber mit dem gewissen Bewußtseyn, daß ihn die κρίσις, das Gerichtetwerden und Verurtheiltwerden, erwarte, und daß jenes ewige Feuer für ihn bereit sey, das die Widersacher Gottes (nach Jes. 66, 24) verzehren soll.

Mit großem Unrecht berufen sich also römische Theologen auf diese Stelle als auf einen Beweis für das Fegfeuer, welches die Schuld aller einzelnen Thatsünden, welche von Wiedergeborenen begangen sind, abwaschen solle. Es ist weder von jedweder Art einzelner Thatsünden, noch von Leuten, die in der Wiedergeburt noch stehen und selig zu werden Hoffnung haben, noch von einer Abwaschung jener Sünden die Rede. Im Gegentheil, was nicht durch Christi Eines Opfer gesühnt wird, das bleibt nach V. 26 ungesühnt.

Daß der Autor V. 26—27 nicht an jedwede einzelne wissentliche Sünde von Wiedergeborenen gedacht hat, sondern nur

an solche Sünden, die den Abfall herbeiführten oder involvirten, bestätigt sich namentlich durch Vers 28; denn in der hier citirten Stelle 5 Mos. 17, 6 ist nicht davon die Rede, daß jeder, der irgend ein Gebot Gottes wissentlich übertreten hatte, mit dem Tode bestraft werden solle, sondern nur wer durch zwei oder drei Zeugen überwiesen war, von Gott abgefallen zu seyn und falschen Göttern gedient und den Bund gebrochen zu haben. Wurde nun schon der Abfall vom alten Bunde so streng bestraft, wie viel mehr der Abfall vom Christenthum. Dieser wird bezeichnet durch *καταπατεῖν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* (schon Hom. Il. 4, 157 als Bild der frechsten Verachtung und Verschmähung vorkommend), ferner als Unreinachtung (*κοινός* wie Kap. 9, 13) des Blutes des Bundes (Kap. 9, 15—23) — denn wer nicht aus Irrthum, sondern wider besser Wissen vom Glauben an Christi sühnenden Tod abfällt, der erklärt damit den Tod Christi für die gerechte Bestrafung eines Verbrechers und Gotteslästerers —; endlich als eine *ὕβρις* gegen den heiligen Geist, ein frevles, übermüthiges Hinausstoßen dieses Geistes, mithin als potenzirte „Sünde wider den heiligen Geist" (Matth. 12, 21 ff.).

Für solche hat Gott die Strafe bereit, Vers 30—31. Die Stelle 5 Mos. 32, 35 pflegt oft als Verbot der Selbstrache angeführt zu werden („die Rache ist mein, ich will vergelten"), aber das ist nicht der ursprüngliche Sinn derselben. Im Context ist nicht von Sünden der Menschen gegen Menschen die Rede, sondern von der künftigen Verstockung Israels gegen Gottes rettende und erlösende Thätigkeit, und da spricht Gott: „Mir ist Rache und Vergeltung" (לִי נָקָם וְשִׁלֵּם) = ich weiß zu vergelten, ich habe Willen und Kraft dazu; sodaß also nicht auf dem *ἐμοί*, sondern auf dem Worte *ἐκδίκησις* der Nachdruck liegt, und unser Autor die Stelle ganz richtig angewendet hat. Die andere Stelle Ps. 135, 14 bedarf keiner Erläuterung, ebenso wenig der den Abschnitt abschließende Ausruf V. 31.

Dritter Abschnitt.

(Kap. 10, 32 — Kap. 11, 1.)

Zweites Motiv. Erinnerung an den früheren Glauben.

Vers 32—33. Der Uebergang ist ähnlich wie Kap. 6, 10. Die Leser haben schon früher mancherlei für ihren Glauben erduldet; darin liegt für sie ein doppeltes Motiv, nun nachträglich nicht vom Glauben abzufallen; erstlich nämlich würde dadurch all jenes frühere Leiden zu einem vergeblichen gemacht, und zweitens war ja jenes Leiden selbst ein erfahrungsmäßiges Zeugniß von der Kraft des Glaubens. — *Φωτισθέντες* bezeichnet hier wie Kap. 6, 4 die erste Stufe der Bekehrung (siehe die dortigen Bemerkungen). *Ἄθλησις,* ein später griechisches Wort statt des klassischen *ἆθλος.* In zweierlei bestanden die durchgemachten Kämpfe; erstlich waren sie selbst bereits hin und wieder für die Menge der Ungläubigen und Feinde ein Schauspiel (der Schadenfreude, des Hohnes, der Grausamkeitswollust) geworden, indem sie Schande und Schmach aller Art (*ὀνειδισμοί*), ja wohl wirkliche Trübsale (*θλίψεις*) erduldet hatten; theils waren sie Genossen der in solcher Lage Befindlichen (*ἀναστρέφεσθαι* nicht pass., sondern med. se gerere, versari) geworden. Man bezieht dies gewöhnlich darauf, daß die Leser es erleben und mit ansehen mußten, daß manche Einzelne ihrer Bekannten Schmach und Trübsal zu dulden hatten; allein der Ausdruck *κοινωνοὶ γενηθέντες* (nicht *γενόμενοι*) führt mehr darauf, daß sie durch den Akt ihrer Bekehrung ein für allemal Genossen der Gemeinschaft geworden waren, von der sie wußten, daß es ihr so ergehe und zu ergehen pflege.

Vers 34. Statt *δεσμίοις* (A D, Peschito, Philoxen., Armen., Vulgata, Chrysostomus, Theodoretus, Oecumenius) lesen viele Minuskeln und die Recepta *δεσμοῖς μου.* Letztere Lesart ist aber schon äußerlich schlechter beglaubigt, konnte auch leichter (durch Conformation mit 2 Tim. 1, 16 und unter Voraussetzung der paulinischen Autorschaft) aus der Matrix *δεσμίοις* entstehen, als umgekehrt. Zudem ist *δεσμοῖς μου* nicht einmal passend;

denn gesetzt, daß Paulus der Autor des Briefes gewesen, so waren die jerusalemitischen Judenchristen nicht, wie Timotheus, bei ihm in Rom, noch auch bei ihm in Cäsarea, und also nur sehr uneigentlich κοινωνοί seiner Fesseln; als Epexegese von κοινωνοὶ γενηθέντες ist das συμπαθήσατε aber jedenfalls zu fassen; dies zeigt das καὶ γάρ. Wir lesen also (mit Grotius, Bengel, Semler, Michaelis, Griesbach, Lachmann, Knapp, Bleek und fast allen Neueren) δεσμίοις. Wie nun καὶ γὰρ ... συμπαθήσατε eine Erklärung zu κοινωνοὶ γενηθέντες bildet, so bildet καὶ τὴν ἁρπαγὴν κλ. eine Erklärung zu θεατριζόμενοι. Den Raub des Eigenthums wird man sich aber so zu denken haben, wie er heute noch auf dem Gebiete der Judenmission vorkommt; wenn ein Jude sich entschlossen zeigt, Christ zu werden, so wird er von den Seinigen enterbt, sein Vermögensantheil ihm vorenthalten, sein Credit und jede Erwerbsquelle ihm entzogen; er geräth in eine völlig hülflose Lage. Aber heute so wenig wie damals fehlt es an jener Gesinnung, die n den Worten γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοῖς κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν ausgedrückt ist. Wie sehr werden durch solche neubekehrte Juden jene Christen beschämt, die z. B. lieber Woche für Woche den Tag des Herrn durch Handwerksarbeit und Kramhandel entheiligen, ehe sie eine kleine Einbuße am irdischen Gewinn zu erleiden sich entschließen mögen. Der Glaube an den göttlichen Segen und an jene κρείττων ὕπαρξις fehlt ihnen!

Vers 35 werden die Leser ermahnt, jene freudige Zuversicht, mit der sie, der ὕπαρξις κρείττων gewiß, Verlusten und Leiden getrost entgegengegangen waren, nun doch auch ferner zu bewahren; denn diese παῤῥησία wird nicht zu Schanden, die μισθαποδοσία der gehofften ὕπαρξις ἐν οὐρανοῖς tritt sicher ein. Natürlich ist hier nicht von einer Belohnung verdienstlicher Werke die Rede; die ganze Basis jener παῤῥησία besteht ja eben in der πίστις, welche einzig und allein auf Christum ihr Vertrauen setzt. Wer diese πίστις und παῤῥησία selber wieder als ein verdienstliches Werk anschauen wollte, der würde eben die rechte πίστις nicht haben und zu einer rechten παῤῥησία nicht gelangen.

Vers 36. Die Fortdauer jener παῤῥησία ist darum unerläßlich, weil die Leser in einer solchen Lage sich befinden, in

welcher sie, um das Verheißene wirklich erben zu können, noch großer, langer Geduld und Ausdauer im Leiden bedürfen werden. Daß aber die Geduld und Ausdauer im Leiden aus keiner anderen Wurzel hervorwachsen könne, als aus der παῤῥησία, ist klar. Wer von vornherein mit der getrosten Gewißheit, daß die Feinde nur den Leib tödten können, aber nicht die Seele, und daß sie nur schlechte, irdische Güter, nicht aber die ὕπαρξις μένουσα rauben können, dem Leiden entgegengeht, der wird im Leiden selbst von vornherein zu willigem Dulden geneigt seyn, und es wird ihm an Ausdauer nicht fehlen. Wer aber ohne jene παῤῥησία, wer voll Furcht und voll Betrübniß über die ihm drohenden Verluste dem Leiden entgegengeht, der wird bei jedem neuen Prüfungsschlage trostloser und ungeduldiger werden. So ist also die Nothwendigkeit der ὑπομονή (der Frucht) ein Beweis für die Nothwendigkeit der παῤῥησία (der Wurzel). — Das θέλημα τοῦ θεοῦ ist hier im Contexte der Wille Gottes, daß wir seinen Namen bekennen sollen vor den Menschen. Thun wir dies, so werden wir davontragen, was er uns verheißen hat, daß er nämlich auch uns bekennen wolle vor seinem himmlischen Vater. — Ἐπαγγελία steht hier wie Kap. 9, 15; 11, 13 und 39 zur Bezeichnung dessen, was verheißen ist.

Vers 37—38 beschreibt der Autor näher, warum den Lesern Geduld Noth thue, nämlich: daß das Gericht über Jerusalem herannahe, aus welchem nur der Glaube retten könne. Er spricht diesen Gedanken aus mit den Worten, mit welchen einst Habakuk (2, 3 f.) von dem damaligen Gericht durch die Chaldäer geredet hatte. Keineswegs also wird die Stelle Hab. 2, 3 f. citirt als Beweis, daß jetzt das Gericht über Jerusalem drohe*); sondern die Worte Habakuks werden nur applicirt auf einen analogen Fall (so wie wenn z. B. ein Pfarrer in der Abschiedspredigt von einer ganz und gar verstockten Gemeinde dieser zurufen würde: „Wie oft habe ich wollen deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein sammelt unter ihren Flügeln, und ihr habt nicht gewollt"). — Die ersten

*) Falsch Theophylakt: der Autor wolle beweisen, daß, wenn schon zu Habakuks Zeit das Gericht nahe gewesen sey, es folglich jetzt um soviel näher seyn müsse (!). — Dieser Gedanke ist doch wahrlich durch nichts im Text angedeutet!

Worte ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον sind freie Einleitung unseres Autors (vielleicht Reminiscenz an LXX Jes. 26, 20). Ὅσον steht in der adverbialischen Bedeutung von „nur." Die Verdoppelung eines Wortes zur Verstärkung ist im Griechischen selten. — „Der Kommende naht und zögert nicht; der Gerechte aber wird aus dem Glauben das Leben haben; wenn er aber sich fürchtet, so wird meine Seele kein Wohlgefallen an ihm haben." Im Contexte bei Habakuk ist von Leuten die Rede, welche den Drohungen des Propheten nicht glauben, sondern sorglos ihr Wesen forttreiben; im Gegensatze dazu bezeichnet אֱמוּנָה (Bleek) die Gesinnung derer, welche dem Propheten glauben, und von Jehovah allein Bestrafung der Gottlosen und Rettung von den Gerichten für die Frommen erwarten. (Ganz contextwidrig ist die Erklärung der Worte Habakuks: der Gerechte wird um seines Wohlverhaltens willen, seiner guten Werke willen, lebendig bleiben.) Die LXX hat also באמונתו richtig durch ἐκ πίστεως übersetzt. — Die Worte ἐὰν ὑποστείληται dagegen sind frei übersetzt; im Hebr. heißt es הִנֵּה עֻפְּלָה לֹא יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ, „siehe, aufgebläht ist, nicht aufrichtig ist seine Seele in ihm" (Bezeichnung des Hochmuthes des Unglaubens); die LXX hat ὑποστέλλειν übersetzt; dies heißt herunterlassen (nämlich die Segel), daher furchtsam seyn. Die LXX hat also an die Stelle des Trotzes die Verzagtheit gesetzt. Aber gerade so war der Gedanke für den Zweck unseres Autors doppelt passend, und da er die Stelle nicht zu einer Beweisfolgerung anwendet, sondern nur einfach die dortigen Worte in seinem Namen benutzt und applicirt, so konnte er doppelt unbedenklich der den Lesern geläufigen LXX folgen.

Vers 39 spricht er den Gedanken: „Wir wollen sicherlich nicht verloren gehen, sondern unsere Seele retten; folglich dürfen wir uns nicht fürchten, sondern müssen glauben," in kurzer Zusammenfassung der beiden Gedankenglieder (ähnlich wie Kap. 8, 6 u. a., wo er auch zwei Glieder in Einen Satz zusammengezogen hat) so aus: „Wir gehören nicht der Furcht an zum Verderben, sondern dem Glauben zur Rettung der Seele." Ψυχή steht hier im alttestamentlichen Sinne für Leben. Es ist dem Contexte nach von der leiblichen Rettung aus dem über Jerusalem drohenden Gerichte die Rede.

Kap. 11, 1 schließt sich der Gedanke ab. V. 35: Ihr müßt die Zuversicht bewahren; V. 36: denn ihr bedürft der (aus ihr entspringenden) Geduld; V. 36—38: denn es naht das Gericht über Juda, in welchem nur der Gläubige, nicht der Furchtsame, gerettet wird; Kap. 11, 1: der Glaube aber zeigt sich eben in jener Gesinnung (der παῤῥησία), welche festhält an dem verheißenen Künftigen.

Einige Ausleger zwar (Erasmus, Böhme, Winer) wollten nach πίστις ein Komma setzen, ἔστι als verb. substantivum nehmen, und ὑπόστασις und ἔλεγχος als Apposition zu πίστις fassen. Allein der Gedanke: „der Glaube existirt aber wirklich," wäre ein gar zu sonderbarer. Wer hätte dies wohl je bezweifelt, daß wirklich Glauben auf der Welt vorkomme? Und wenn man sich zu Gunsten jener Construktion darauf beruft, daß ἔστι als Copula nicht an der Spitze des Satzes stehen könne, so vergißt man dabei Stellen wie Luk. 8, 11: ἔστι δὲ αὕτη ἡ παραβολή. Vorher war davon die Rede, daß das Verständniß der Parabeln wichtig sey; nun wird zur Erklärung der Parabel selbst übergegangen. Ebenso hier. V. 38 war davon die Rede, daß die πίστις nothwendig sey; Kap. 11, 1 wird die Frage beantwortet, was denn diese πίστις sey.

Wir fassen also ἔστι mit der großen Mehrzahl der Ausleger als Copula. Nur enthält V. 1 nicht eine Definition des Glaubens (wie denn V. 1 nicht die Ueberschrift eines neuen Abschnittes, sondern den Abschluß des vorigen bildet), sondern eine Beschreibung des Glaubens unter einem bestimmten, im Context (10, 34—38) gegebenen Gesichtspunkte. Es soll gezeigt werden, wiefern eben der Glaube es sey, welcher jene V. 34 beschriebene παῤῥησία gewähre. Der Glaube wird deshalb hier nicht aufgefaßt im Gegensatze zu den Werken, sondern im Gegensatze zum Schauen, und deßhalb in jener Allgemeinheit, in welcher er nicht allein dem Sünder, der um Christi willen Vergebung hofft, zukommt, sondern Jedem, der auf das Unsichtbare und Künftige fester baut, als auf das Sichtbare und Gegenwärtige, daher auch schon den alttestamentlichen Gläubigen (Kap. 11, 2—12, 1), daher auch Christo selbst (Kap. 12, 2 ff.).

Der Glaube ist nun eine ὑπόστασις ἐλπιζομένων. Ueber

ὑπόστασις vgl. zu Kap. 3, 14. Hier steht es natürlich im Sinne von fiducia, festgegründetes Vertrauen. Aller Glaube bezieht sich auf ein Künftiges, hat zu seiner Basis eine vorhandene Fähigkeit und Nothwendigkeit weiterer Entwickelung. Der Vollendete bedarf des Glaubens nicht mehr (1 Cor. 13, 8 ff.), auch der Sohn Gottes als ewiger und wiederum Christus als der Erhöhte bedarf des Glaubens nicht. Dagegen Christus, wie er um unsertwillen in Niedrigkeit wandelte und der noch unverklärten Menschennatur theilhaftig war, bedurfte des Glaubens an den schwerverdunkelten glorreichen Ausgang seines Werkes (vgl. unten zu Kap. 12, 2), und ebenso bedarf der Christ des Glaubens, da von der Ueberwindung der Sünde und des Todes für jetzt nichts da ist, als der unsichtbare Grund derselben, Christus, alles andere aber noch in der Zukunft liegt.

Wie auf das Künftige, so ist der Glaube seinem Wesen nach auch auf das Unsichtbare bezogen, oder genauer: auf Güter, die nicht gesehen werden, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Ἔλεγχος heißt aber nicht (wie noch Olshausen will) „Ueberzeugung," „Ueberzeugtseyn," sondern „Ueberweisung," „thatsächliche Ueberführung." Der Glaube ist also nicht bloß ein subjektives Ueberzeugtseyn davon, daß jene Güter, obwohl ungesehen, doch vorhanden seyen; sondern er ist ein Akt, welcher selbst Kunde und Zeugniß von dem Daseyn jener οὐ βλεπόμενα giebt. Die Thatsache des Glaubens ist selbst der Beweis von der Wirklichkeit seines Objekts. Im Glauben erweist sich bereits die faktische Macht des Geglaubten. So wird es auch wohl seinen Grund gehabt haben, warum der Verfasser bei dem ersten Gliede gerade das Wort ὑπόστασις, „Gründung," „Gegründetseyn," gewählt hat. Er will den Glauben nicht als eine Theorie, sondern als eine Lebensmacht hinstellen, welche, indem sie die künftigen und unsichtbaren Güter aktuell ergreift, hiermit aktuell ihrer versichert wird. (Und so hat Thomas von Aquin zwar nicht exegetisch, wohl aber in der Sache Recht, wenn er ἐλπιζομένων ὑπόστασις daraus erklärt, daß der Glaube „das Subsistiren der ἐλπιζόμενα selbst, der Anfang ihres bereits eingetretenen Besitzes" sey. Ὑπόστασις heißt hier nicht „Subsistenz," aber die Idee des Thomas ist ganz die

richtige.) Denn das ist ja des Glaubens Art und Wesen, daß er nicht mit Theorien und Beweisen anfängt, sondern mit Thaten. Credo, ut intelligam. Wie das neugeborene Kind nicht erst Unterricht empfängt über die Nothwendigkeit des Athmens und dann zu athmen sich entschließt, sondern erst athmet und dann zum Jünglinge heranwächst, der den Athmungsproceß verstehen lernt, so muß auch, was vom Geiste in uns geboren ist, erst in vollen Athemzügen die himmlische Lebensluft trinken, ehe es zu der vollen Erkenntniß hinanwachsen kann. Und wie das Athemholen selber der vollste Beweis ist für das Daseyn einer lebenbringenden Luft, die wir athmen, so ist die That jenes Glaubens, der die künftigen und unsichtbaren Güter ergreift und aus ihnen Kraft schöpft, der vollgültigste Beweis dafür, daß diese Güter mehr seyen als Einbildungen und Hirngespinnste.

Vierter Abschnitt.

(Kap. 11, 2 — Kap. 12, 3.)

Drittes Motiv. Die geschichtlich erwiesene Macht des Glaubens.

Vers 2 knüpft sich das Thema einer neuen Gedankenreihe mit *γάρ* an den Schlußgedanken der vorigen an. *Ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι.* *Μαρτυρεῖσθαι* kommt Apgsch. 6, 3 und an anderen Stellen absolut gebraucht vor in der Bedeutung „ein gutes Zeugniß für sich haben," „in gutem Rufe stehen." So wollten denn auch hier fast sämmtliche Ausleger *μαρτυρεῖσθαι* absolut nehmen und *ἐν ταύτῃ* als Angabe des Grundes, entweder so, daß *ἐν* für *διά* stände („um ihres Glaubens willen empfingen die Alten ein gutes Zeugniß"), oder so, daß ein *ὄντες* supplirt werden müsse („als im Glauben Stehende empfingen sie ein gutes Zeugniß"). Erstere Annahme ist bei dem gutgriechischen Styl unseres Autors unstatthaft; muß man aber einmal *ὄντες* suppliren, so ist es dann weit besser, *ἐν ταύτῃ*

ὄντες als Inhaltsangabe des μαρτύριον zu fassen. „Als im Glauben Stehende sind sie bezeugt“ = „es wird von ihnen bezeugt, daß sie im Glauben standen.“ Und zu diesem Gedanken paßt dann die folgende Ausführung weit besser. Denn in den Beispielen V. 3 ff. werden nirgends Lobsprüche erwähnt, die den Alten wegen ihres Glaubens gemacht worden seyen, sondern es wird lediglich nachgewiesen, daß aus ihrer Geschichte hervorgehe, daß sie in keiner anderen Gesinnung, als der V. 1 beschriebenen (und Kap. 10, 35—11, 1 den Lesern anempfohlenen), die Kraft zu ihren Handlungen gefunden haben können.

Und so schließt sich der Gedanke: „in dieser Gesinnung standen und handelten auch die Väter“ mit γάρ einfach als ein weiteres Motiv an die Ermahnung 10, 35 — 11, 1.

Nun kann auch nicht zweifelhaft seyn, was die Beispiele V. 3 eigentlich sollen. Ganz gewiß soll nicht bloß die V. 2 allgemein hingestellte Behauptung als solche, als bloße Behauptung, an concreten Beispielen wiederholt werden. Noch weniger aber kann es die Absicht des Verfassers seyn, etwa den Satz, daß der Glaube sich zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Form geäußert habe, zu beweisen, und somit die Allgemeinheit der Definition V. 1 zu rechtfertigen. Dies geht schon darum nicht, weil der erste Vers weder eine Definition, noch eine Ueberschrift zu dem Abschnitte Kap. 11 ist (vielmehr, wie wir sahen, den Abschluß des vorigen Abschnittes bildet). Offenbar vielmehr dienen die Beispiele V. 3 ff. dazu, die V. 2 aufgestellte Thesis zu beweisen, resp. ihre Richtigkeit nachzuweisen. Auch den Alten, hatte der Autor gesagt, werde bezeugt, daß sie in der V. 1 beschriebenen πίστις standen. Nun wird dies aber nicht unmittelbar bezeugt, das Wort אֱמוּנָה wird im alten Testamente nur in sehr seltenen Fällen auf die alttestamentlichen Personen angewendet. Der Autor mußte also nachweisen, daß die Sache wenigstens richtig sey; daß mittelbar wenigstens die Gesinnung der Alten als eine solche beschrieben werde, wie sie V. 1 dargestellt und mit dem Namen πίστις bezeichnet war, nämlich als ein festes Bauen auf Künftiges und Unsichtbares. Und diesen Nachweis führt der Autor vollständig.

Vers 3 zeigt er, daß die ganze Religion als solche, die Anbetung eines lebendigen Gottes, eines unsichtbaren Schöpfers,

ja eben in sich selbst nichts anderes sey, als eine Erhebung über das Sichtbare zum Unsichtbaren. „Durch Glauben (nicht: mittelst des Glaubens, nicht: im Glauben, sondern = durch einen Akt jener πίστις, jener V. 1 beschriebenen Gesinnung) nehmen wir wahr, daß die Welten durch ein Wort Gottes gegründet sind.“ In νοοῦμεν liegt eine Art Oxymoron; die νόησις bildet sonst den Gegensatz zur πίστις; νόησις ist die durch das Schauen vermittelte Wahrnehmung. Der Gedanke ist also der, daß jene Gesinnung der πίστις (der Machterweisung des Unsichtbaren im Menschen) den Menschen befähigt, etwas wahrzunehmen, was an sich eigentlich nicht wahrnehmbar, nämlich nicht sinnlich wahrnehmbar ist; daß also über dem sinnlichen Sensorium ein höheres Sensorium im Menschen sich aufthut. — Die Welten sind durch Gottes Wort geschaffen, „sodaß das, was man sieht (τὸ βλεπόμενον nach A D E, Copt., Clem. Al. u. a.), geworden ist aus Nicht-Erscheinendem.“ Beza, Bengel, Schulz, Böhme, Winer, de Sacy, Martin, Osterwald, die Portroyalisten, Bleek, Olshausen u. a. beziehen μή der Wortstellung wegen auf γεγονέναι und übersetzen: „sodaß das, was man sieht, nicht (wieder) aus Sichtbarem geworden ist.“ Allein hätte dieser Gedanke ausgedrückt werden sollen, so hätte der Autor nicht zwischen φαινόμενα und βλεπόμενον wechseln, sondern nothwendig beide Male βλέπεσθαι oder beide Male φαίνεσθαι brauchen müssen, um durch die Wiederholung des gleichen Wortes das auszudrücken, was wir im Deutschen mit „wieder“ ausdrücken müssen. Ueberdies wäre der Gedanke in dieser negativen Form überhaupt unpassend. Daß das Sichtbare nicht wieder aus einem Sichtbaren hervorgegangen seyn könne, würde kein Satz des Glaubens seyn, sondern ein Satz der Speculation, ein Philosophem. — Besser daher nahmen schon die Uebersetzer der Peschito und Vulgata, dann Chrysostomus, Theodoret, Oecumenius, Theophylakt, Erasmus, Luther, Gerhard, Tholuck und eine große Menge anderer Ausleger eine Transposition (μὴ ἐκ für ἐκ μή) an, und dies mit um so größerer Berechtigung, als es gerade bei der Präposition ἐκ an Beispielen analoger Transpositionen nicht fehlt. (Besonders vgl. das von Tholuck angeführte Beispiel aus Arist. Phys. V, 1: τὴν ἐκ μὴ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον μεταβολὴν... ἡ γὰρ μὴ ἐξ ὑποκειμένου εἰς

μὴ ὑποκείμενον οὐκ ἔστι μεταβολή.) Falsch ist es nun aber, τὰ μὴ φαινόμενα (mit Luther, J. Capellus, Calov, Bretschneider u. a.) durch τὰ οὐκ ὄντα, „Nichts," zu erklären, ebenso falsch, das Chaos darunter zu verstehen (Limborch u. a.). Fremdartig, wiewohl der Wahrheit sich nähernd, ist die Erklärung der μὴ φαινόμενα von den Ideen in Gott (im platonischen Sinne). Der Ausdruck muß vielmehr nothwendig (mit Tholuck) aus dem in V. 1 angelegten Gegensatze erklärt werden. Vor allem kommt es aber dabei darauf an, den Unterschied von μή und οὐκ im Auge zu behalten. Οὐ negirt die Existenz, μή die Qualität; οὐ sagt, daß etwas objektiv nicht da sey, μή negirt eine Sache als gedachte oder denkbare. Οὐκ ὄν nennt man das, was nicht existirt, nicht da ist; μὴ ὄν das, dessen Seyn seiner Qualität nach ein Unseyn, ein Unreales ist. Kurz, οὐ vor Adjektiven läßt sich in der Regel mit „nicht," μή vor Adjektiven in der Regel mit „un-" wiedergeben. So sind die οὐ βλεπόμενα V. 1 Dinge, welche dermalen nicht geschaut werden; μὴ βλεπόμενα wären Dinge, die unter keiner Bedingung und nie geschaut werden könnten. Οὐ φαινόμενα wären Dinge, die (an dem Zeitpunkt oder unter den Umständen, wovon im Contexte gerade die Rede ist) nicht in die Erscheinung treten; μὴ φαινόμενα sind Dinge, die ihrem Wesen nach nicht in die Erscheinung treten können. Mit dem Plural μὴ φαινόμενα kann nun aber natürlich nicht das blanke Nichts bezeichnet seyn, ebenso wenig das zwar dunkle, verworrene, aber keineswegs an sich außerhalb der Erscheinung liegende Chaos. Die μὴ φαινόμενα müssen vielmehr qualitativ-unsichtbare Dinge oder Mächte seyn, zu deren νόησις der Mensch vom Anblick des βλεπόμενον aus sich im Glauben erhebt. Wenn wir also auch nicht geradezu die Ideen im platonischen Sinne darunter verstehen dürfen, so wird doch der Ausdruck ῥήματι θεοῦ uns darauf führen, an die unsichtbaren Schöpferkräfte Gottes, die gleichsam den Inhalt seines ῥῆμα ausmachen, zu denken.

Vers 4—7 folgen Beispiele aus der vorabrahamischen Zeit. — Durch die Gesinnung der πίστις hat Abel ein besseres Opfer als Kain dargebracht. Kain opferte Feldfrüchte, die an sich zum Opfer, zur sühnenden עֹלָה (vgl. das zu Kap. 9, 19 ff. Bemerkte), ungeeignet waren, und auch werthloser als

Thiere. Abel brachte dar die Erstlinge und fettesten Thiere seiner Heerde. Er gab also willig einen lieben und werthvollen irdischen Besitz dahin für das unsichtbare Gut des Bewußtseyns der Versöhnung und des Erweises der Dankbarkeit gegen Gott. So bewies er also wirklich jene Gesinnung, welche V. 1 πίστις genannt war. Darum (δι' ἧς geht auf πίστις, sowie δι' αὐτῆς ja dem Sinne nach auch auf πίστις gehen muß) ward ihm bezeugt, daß er gerecht sey; denn indem Gott sein Opfer wohlgefällig ansah (wohl, indem Feuer vom Himmel es verzehrte), bezeugte er dem Abel, daß er gerechtfertigt sey. Und darum redet Abel auch nach seinem Tode noch. Λαλεῖ ist praes. hist., auf 1 Mos. 4, 10 sich beziehend („deines Bruders Blut schreit zu mir von der Erde"), wie sich aus Hebr. 12, 24 deutlich ergiebt. Darum nahm sich Gott selbst als Rächer des Ermordeten an, weil er im Glauben, ja um seines Glaubens willen, gestorben war; denn um des Wohlgefallens Gottes willen hatte ja Kain ihn beneidet. (Die Lesart λαλεῖται, „man redet von ihm noch nach seinem Tode," ist schon äußerlich schlecht beglaubigt, und giebt einen höchst unpassenden Sinn; von Kain redet man ja auch noch! Schon die Stelle Kap. 12, 24 beweist, daß λαλεῖ gelesen werden muß.)

Vers 5—6 ist eine Art Sorite. Durch Glauben wurde Henoch entrückt, sodaß er den Tod nicht sah (1 Mos. 5, 24). Warum durch Glauben? Er ward entrückt, weil er ein Gott wohlgefälliges Leben führte; Gott gefallen kann man aber nur durch jene Gesinnung der πίστις. — So gestellt, ist indeß der Beweis noch lückenhaft, weil auf ein sehr allgemeines Axiom gebaut; daher erinnert der Autor in den Worten πιστεῦσαι γὰρ δεῖ...ὅτι... daran, daß und inwiefern wirklich auch bei Henoch von jener πίστις die Rede war. Gerade der Glaube, daß ein Gott sey und die ihn Suchenden belohnen werde, fand bei Henoch statt und konnte bei ihm stattfinden. Weit entfernt, den neutestamentlichen Glauben dem Henoch zuschreiben zu wollen, definirt der Autor die πίστις hier in jener Allgemeinheit, wie sie für Henochs Zeit paßte. Henoch lebte in jener Zeit, als die Kainiten das irdische Leben durch Erfindungen vervollkommneten (1 Mos. 4, 20 ff.), über den Annehmlichkeiten des irdischen Lebens aber vollends Gottes vergaßen, und als bereits auch die

Sethiten mit angesteckt wurden von dem Verderben (1 Mos. 6, 1 ff.). In jener Zeit führte Henoch ein göttliches Leben. Er vergaß über die sichtbaren Dinge und Genüsse den unsichtbaren Gott nicht; er verlangte nur nach der Seligkeit, die Gott denen, die ihn suchen, zu geben bereit ist.

Vers 7 gehört πίστει natürlich wieder zum Hauptverbum κατεσκεύασε. Wiefern der Bau der Arche eine Glaubensthat war, besagt die Apposition χρηματισθείς. Noah sah noch nichts von der Sündfluth, als er die Arche zu bauen anfing; er handelte auf eine bloße Weissagung hin; aber Gottes Wort war ihm gewisser und sicherer, als die durch den Augenschein zur Gewohnheit gewordene Voraussetzung einer immer gleichen Dauer des Naturlaufes, und gewichtiger, als aller Spott und Hohn der ungläubigen Welt. — Εὐλαβηθείς nicht = εὐλαβὴς γενόμενος (vgl. Luk. 2, 25; Apgsch. 2, 5; 8, 2; Hebr. 5, 7; 12, 28), sondern = „in weiser Vorsicht" (nämlich in der, die aus seinem Glaubensgehorsam entsprang). Die Vorsicht wird nicht als Quelle, sondern als Belohnung seines Thuns genannt. Durch seinen Glaubensgehorsam erlangte er es, daß zuletzt er als der wahrhaft Vorsichtige dastand. Eine praktisch wichtige Wahrheit! Wer kindlich blind dem Willen Gottes folgt, unbekümmert um alle Folgen, der ist der wahrhaft Vorsichtige; denn er baut auf den Ewigen, und Der läßt die Seinen nicht zu Schanden werden. Wer dagegen in Menschenfurcht und Menschengefälligkeit Rücksichten nimmt, wo es gälte, seinem Herrn nachzufolgen, wer die Folgen ängstlich zuvor erwägt, der wird mit seiner vermeintlichen Klugheit sicher zu Schanden. Wie viele „Christen" gäbe es jetzt, die durch den Bau einer Arche (so es Gott beföhle) den Hohn der ganzen Welt auf sich nähmen? Unter denen werden wir sie nicht suchen dürfen, die schon beim Vorwurf des „Pietismus" bleich werden. — Durch seinen Glauben hat Noah „die Welt gerichtet." Noah hat durch seinen Glauben (d. h. durch den Bau der Arche) sich gerettet und eben hiermit die Welt dem verdienten Verderben überlassen.

Vers 8—19 folgt eine Reihe Beispiele aus Abrahams Leben. Wenn Abraham auf den Ruf Gottes hin aus seiner Heimath zieht, ohne nur noch zu wissen, wohin Gott ihn führen werde, so baut er auf Gottes Verheißung fester als auf

das Gegenwärtige, auf die unsichtbare Treue und Macht des Herrn fester, als auf das Sichtbare; er beweist also gerade jene Gesinnung, die der Autor im vorigen Abschnitte von seinen Lesern gefordert und ihrem Kernpunkte nach πίστις genannt hatte. — Ein Erweis derselben Gesinnung war es, daß Abraham, sowie Isaak und Jakob (V. 9), in das Land, das ihm verheißen war, als in ein fremdes zog, sodaß er in Zelten wohnen (es als Nomade durchirren) mußte, wo man gerade ihn duldete. Er (sowie Isaak und Jakob) hätte (wie dann V. 15 ausgeführt wird) nach Mesopotamien zurücksiedeln können als in eine feste Heimath. Aus welchem anderen Grunde zogen die Patriarchen das Irren im fremden Lande dem Wohnen im Stammlande vor, als weil sie, Gottes Verheißung glaubend, Gottes Befehle gehorchten? Ihr Blick war (V. 10) nicht auf das Gegenwärtige und Augenblickliche gerichtet, sondern auf das Künftige und Himmlische, auf den Segen, den Gott dem Samen Abrahams und durch ihn der Menschheit verheißen hatte, auf die verheißene Wiederherstellung des durch die Sünde gestörten Verhältnisses Gottes zur Menschheit. Dies Verheißene bezeichnet unser Autor nun als „die feste Gründe habende Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist.“ Der Ausdruck muß zunächst aus dem Gegensatze gegen die σκηναί, in denen Abraham wohnte, erklärt werden. Was ihm Kraft gab, auf eine gegenwärtige und irdische Heimath zu verzichten und in unstäten leichten Zelten sein Leben hinzubringen, das war die Erwartung einer künftigen festen Stadt. Mit Unrecht erklären Viele diese Stadt von der himmlischen Seligkeit, welche Abraham (für seine Person) nach seinem Tode zu finden gehofft habe. Dies ist ganz unhistorisch; Abraham erwartete nach dem Tode zu seinen Vätern in den Scheol gesammelt zu werden. Etwas besser beziehen Grotius, Clericus u. a. die πόλις auf die (irdische) Stadt Jerusalem. Das ist jedenfalls der Gedanke von V. 10, daß Abraham um der seinem Samen verheißenen Herrlichkeit willen (denn ἐξεδέχετο γάρ ist ja Epexegese zu τῆς ἐπαγγελίας V. 9) — nicht aber um der subjektiv von ihm gehofften individuellen Seligkeit willen — die Unannehmlichkeiten einer lebenslänglichen Pilgrimschaft übernahm. Nur darin irren Grotius und Clericus, wenn sie diese objektive Verheißung auf den irdischen Bau

des irdischen Jerusalems beschränken. Das würde unser Autor schon um seiner Leser willen, die gerade am irdischen Jerusalem mit falscher Zähigkeit hingen, nicht gesagt haben, daß das irdische Jerusalem das Ziel gewesen, um deßwillen Abraham auf einen festen Wohnsitz verzichtete. Er bezeichnet vielmehr mit jener „festen, von Gott selbst gegründeten Stadt," die er in Gegensatz zu Abrahams flüchtigen Zelten stellt, den ganzen Complex und Gesammtinhalt der theokratischen Verheißung, und zwar so, daß er in der Form der Bezeichnung sich nicht an die unentwickelte Anschauung bindet, welche Abraham bei seinen Lebzeiten von dem künftigen Segen und Heile hatte (denn Abraham hatte von einer „Stadt" überhaupt noch nichts gehört, vom irdischen Jerusalem so wenig als vom himmlischen), sondern die von Abrahams Zeit bis auf Christum erfolgte Entwickelung der Verheißung sogleich mit aufnimmt. In David hatte vorläufig und vorbildlich die dem Abraham gegebene Verheißung eine Erfüllung gefunden durch die Gründung des Reiches in Herrlichkeit und die seiner Hauptstadt; aber daß David noch nicht der rechte, letzte, eigentliche Messias sey, sondern ein zweiter David kommen mußte, der ein neues Reich und ein neues Jerusalem gründen sollte, war aus 2 Sam. 7; Ps. 2; Ps. 110 und schließlich aus der Geschichte Jesu Christi selbst den Lesern bekannt. Abraham war sich natürlich des Unterschiedes zwischen dem ersten und zweiten Gesalbten, dem ersten und zweiten Jerusalem nicht bewußt — das will indessen der Autor auch gar nicht sagen — aber Abraham hoffte doch jedenfalls auf ein künftiges geordnetes Reich, auf einen Zustand, wo sein Same nicht mehr in Zelten von Ort zu Ort irren würde (1 Mos. 17, 6 und 8), und um dieser Hoffnung willen ertrug er die Mühsal lebenslänglicher Pilgrimschaft. Er hoffte also wirklich auf eine feste Stadt, die Gott seinem Samen gründen würde. Der Christ weiß, daß das künftige Jerusalem im künftigen Reiche des wiedergekommenen Christus die wahre, volle, schließliche Erfüllung dieser Hoffnung bilden wird. Die Worte V. 10 sind aber nicht zu interpretiren: „Abraham hoffte auf das künftige Jerusalem," sondern die Worte heißen nur: „Abraham hoffte darauf, daß Gott selbst seinem Samen eine feste Stadt gründen werde."

Vers 11—12. Durch Glauben empfing Sara die Kraft zur Gründung einer Nachkommenschaft; hätte sie jene Anwandlung von Zweifel (1 Mos. 18, 12) nicht bekämpft (sie schämt sich sogleich derselben V. 15), so hätte sie natürlich nicht dem Akte der Zeugung sich hingegeben. — V. 13 ff. Auch das war eine Glaubensthat, daß die Patriarchen nach einander hinstarben, ohne das Verheißene (*ἐπαγγελία* wie unten V. 39 und Kap. 9, 15; 10, 36) empfangen zu haben, und gleichwohl an der Verheißung festhielten, ja den verheißenen Segen gleichsam von ferne schon schauten und begrüßten. Dies letztere aber thaten sie, indem sie sich Pilgrime nannten (1 Mos. 47, 9, vgl. Ps. 39, 13). Darin sprach sich (V. 14) die Sehnsucht nach einem Vaterland aus, und zwar (V. 15) nicht etwa die Sehnsucht nach dem hinter ihnen liegenden irdischen Vaterlande Mesopotamien; denn hätte die Sehnsucht nach diesem ihr Herz erfüllt (*μνημονεύειν* sich an etwas erinnern, hier in prägnantem Sinne wie 2 Tim. 2, 8), so hätten sie ja jeden Augenblick dorthin zurückkehren können. Daß sie dies nun nicht thaten, daß sie trotz dem Gefühl ihrer Fremdlingschaft doch sich wohl hüteten, jenes irdische Stammland wieder aufzusuchen, nun das erklärt sich doch eben einfach aus ihrem Glaubensgehorsam gegen Gottes Weisungen und aus ihrer Glaubenshoffnung auf den von Gott verheißenen künftigen Besitz Canaans. Vers 16 wird dieses verheißene künftige Vaterland vom Autor wieder ein himmlisches Vaterland genannt, indem er, ähnlich wie V. 10, die dem Christen bekannte Art der Erfüllung sogleich in die prophetische Hoffnung hineinträgt. Auch hier will er der falschen Anwendung seiner Worte seitens der Leser vorbauen, als ob das irdische Canaan als solches das Ziel der theokratischen Hoffnung gewesen wäre. Was die Väter für ihre Nachkommenschaft hofften, war nicht der gewöhnliche irdische Besitz eines irdischen Landes oder Königreichs, sondern die in Canaan geschehen sollende Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden. (Ebenso wenig aber, wie V. 10, ist V. 16 von der individuellen Seligkeit nach dem Tode die Rede.)

Vers 17—19 reiht sich Abrahams Bereitwilligkeit, den Isaak zu opfern, an die übrigen Glaubensthaten aus Abrahams Leben. Abraham, der die Verheißungen empfangen

hatte, brachte seinen einzigen Sohn, den, auf dessen Person die Verheißung ruhte (V. 18, vgl. 1 Mos. 21, 12), Gott dar, als Gott ihn prüfte. Da Abraham unmöglich die Hoffnung auf die Verheißungen selbst aufgegeben haben kann, gleichwohl aber den Sohn, durch den nach Gottes ausdrücklichem Ausspruche sie erfüllt werden sollte, als עֹלָה darzubringen bereit war, so bleibt hier nichts anderes übrig, als jene Voraussetzung, welche unser Autor V. 19 (und ebenso Paulus Röm. 4, 17) ausspricht, nämlich die Voraussetzung, daß Gott den Getödteten wieder ins Leben rufen werde. Und um dieses Glaubens willen, dem die unbegrenzte Allmacht Gottes für sicherer galt, als die Gewalt des Todes, und der daher der unbegreiflichsten Führung Gottes sich blind überließ, empfing er als Lohn seinen Sohn lebendig ἐν παραβολῇ. Diese Worte ἐν παραβολῇ sind äußerst schwierig. Calvin, Castellio, Beza, Schlichting, Grotius, Limborch, Kuinoel, Bleek u. v. a. nehmen παραβολή in der bekannten Bedeutung Sinnbild, beziehen dann aber ἐν παραβολῇ auf ὅθεν, und finden darin den Sinn: „daher gleichsam, nämlich gleichsam ἐκ νεκρῶν, gleichsam aus dem Grabe, empfing er ihn wieder." Diese Erklärung ist die härteste. Denn erstlich kann, wenn παραβολή „Sinnbild" heißt, darum ἐν παραβολῇ noch nicht „gleichsam" heißen; „sinnbildlich" und „gleichsam" oder „uneigentlich, gewissermaßen" sind doch sehr verschiedene Begriffe. Zweitens ist es sehr hart, ὅθεν auf ἐκ νεκρῶν zurückzubeziehen, anstatt es als Causalpartikel „weshalb" (wie Apgsch. 26, 19) zu fassen, da doch sicherlich der Autor hier wie V. 4, 7, 14, 16 die Belohnung nennen will, die der Gläubige um seines Glaubens willen davon getragen habe. Drittens aber ist es vollends unmöglich, ἐν παραβολῇ auf dies ὅθεν zu beziehen; den Gedanken, daß Abraham den Isaak „gleichsam vom Tode" zurückerhalten habe, wird kein Mensch so ausdrücken: „woher gleichsam er ihn davon trug;" der prägnante Begriff, der in ὅθεν liegen soll, hätte ausgedrückt werden müssen mindestens durch ein καὶ ἐνταῦθεν, und der Autor hätte schreiben müssen: καὶ ἐνταῦθεν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἐκομίσατο αὐτόν. — Andere, wie Theodoret, Erasmus, Luther, Calov, Böhme, Olshausen, nehmen παραβολή ebenfalls in der Bedeutung „Sinnbild," lassen ihm diese Bedeutung aber auch wirklich und erklären:

„weshalb er ihn als ein Vorbild (oder im Vorbilde) zurückempfing." Dieser Gedanke ist weit passender; der Autor zeigt, daß jenes Lebend-Bleiben des Isaak, jene Rettung aus der Todes-Gefahr, ein Vorbild war der Auferstehung Christi, des μονογενής Gottes, welchen Gott dahingegeben zum Opfer für die Welt; jener Auferstehung, durch welche der Glaube Abrahams, ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός, seine Bestätigung fand und mit der höchsten Erfüllung gekrönt wurde. Das Einzige, was an dieser Erklärung uns irre machen könnte, wäre dies, daß man εἰς παραβολήν erwarten sollte; indessen giebt auch das ἐν einen guten Sinn. In einem sinnbildlichen Akte empfing Abraham den Isaak, d. h. der Akt des κομίζειν war ein Sinnbild und Vorbild eines späteren, vollkommneren Aktes. Der bei dieser Erklärung resultirende Gedanke schließt sich so vortrefflich und mit innerer Nothwendigkeit an die Worte λογισάμενος ὅτι κλ. an, und ist zugleich durch die Bezeichnung des Isaak als des μονογενής Abrahams so innerlich vorbereitet, daß wir diese Erklärung entschieden für die richtige halten, und somit nicht nöthig haben, mit einer dritten Klasse von Auslegern (Camerarius, Ernesti, Tholuck u. a.) ἐν παραβολῇ = παραβόλως oder „wider Erwarten" (vgl. Röm. 4, 18 παρ' ἐλπίδα) zu nehmen, welche Bedeutung das Nomen παραβολή nicht hat. Παράβολή heißt „kühnes Wagniß," allein die Bedeutung „in kühnem Wagniß" würde zu ἐκομίσατο nicht einmal passen.

Vers 20—22 folgen einige Beispiele, wo die Erzväter, indem sie ihre Söhne und Nachkommen segneten, damit aussprachen, daß sie an der Hoffnung der künftigen Erfüllung theilnahmen, oder, indem sie befahlen, ihre Gebeine von Aegypten nach Canaan mitzunehmen, bewiesen, wie sie die (1 Mos. 15) verheißene Rückkehr mit Sicherheit erwarteten. Der erste Fall ist, wie Jakob die Söhne Josephs segnet (1 Mos. 48, 15 ff.), wobei er (V. 21) bestimmt die Hoffnung der Rückkehr nach Canaan aussprach. Daran reihen sich die etwas räthselhaften Worte καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ. Vor allem muß man fragen, warum diese Worte mitcitirt sind, sodann, ob die LXX hier richtig übersetzt habe. Sicherlich hat der Autor diese Worte nicht bloß darum mit-citirt, weil er einmal im Zuge gewesen und mechanisch in der Anführung der

Stelle fortfuhr; denn die fraglichen Worte kommen an jener Stelle 1 Mos. 48, 15 ff. gar nicht vor, sondern stehen in einem früheren Kapitel (47, 31). Sicherlich hat der Autor also bei der Anführung dieser Worte einen bestimmten Zweck im Auge gehabt. Worin lag nun dieser Zweck? — Im masorethischen Texte lauten die Worte וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל־רֹאשׁ הַמִּטָּה „und Israel neigte sich (wieder zurück) auf das Haupt des Bettes (Kopfkissen)," und diese Vokalisation ist nicht allein schon sehr alt (Onkelos, Jonathan, Symmachus, Aquila, Peschito), sondern auch offenbar die natürlichere. Die LXX lasen הַמַּטֶּה und übersetzten so, wie unser Autor citirt. Schwerlich aber wird in dem der LXX eigenthümlichen *προσεκύνησεν* das Moment gelegen haben, das ihn zur Citation der Stelle bewog; schwerlich wird er um des Umstandes willen, daß Jakob „betete," die Stelle angeführt haben (etwa, als ob in der Sitte des Betens ein besonderer Beweis von jener V. 1 beschriebenen *πίστις* gelegen hätte). Vielmehr glaube ich, daß er die Worte citirt hat, um durch sie den im Pentateuch belesenen Leser an den Context derselben zu erinnern. Im Contexte jener Stelle 1 Mos. 47 wird nämlich erzählt, wie Jakob Befehl gab, seine Gebeine nach Canaan zu bringen; so leiten denn diese Worte ganz natürlich hinüber zu dem V. 22 erzählten analogen Befehl Josephs.

Vers 23—31 folgen Glaubensbeispiele aus der Zeit Mosis und Josua's. V. 23. Die ganze Existenz Mosis ward möglich durch jene Gesinnung seiner Aeltern, welche in dem Vertrauen, daß das den Aeltern als *ἀστεῖον* erscheinende Kindlein auch für Gottes bis ins Kleinste sehende Vaterauge ein Gegenstand der Sorge seyn werde, und daß Gottes Macht allen, auch den augenscheinlichsten Gefahren überlegen und stärker als Pharao's Grimm sey, das Kind in das Schilfkörblein niederlegten. — V. 24—26. Moses selbst hatte die Wahl, entweder als ein ägyptischer Prinz am Hofe zu bleiben und aller Herrlichkeit des Lebens zu genießen — aber dann mußte er freilich seinen Glauben, den seine Mutter als Wärterin ihm ins Herz gepflanzt, und seine Anhänglichkeit an sein Volk aufgeben —; oder dem Gott seiner Väter treu zu bleiben — aber dann mußte er freilich dem Hofe Valet sagen und die Noth seines Volkes theilen. Sein Gott und seine theokratische Hoffnung war ihm lieber und

theurer, als alles gegenwärtige Erdenglück. Das συγκακουχεῖσθαι zog er dem „Genuß der Sünde" vor; die „Schmach des Messias" war ihm lieber, als alle Reichthümer Aegyptens. In dem Ausdruck ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ legt der Autor wieder die dem Christen bekannte Entwickelung in den Keim hinein. Vom „Gesalbten" hatte Moses noch keine Offenbarung empfangen; er kannte nur die theokratische Verheißung in der einfachen Gestalt, wie sie den Patriarchen gegeben war. Der neutestamentliche Gläubige weiß aber, daß jene einfache Hoffnung bestimmt war, in dem „Gesalbten Gottes" ihre Erfüllung zu finden. Und so war die Schmach, welche Moses trug, weil eine theokratische, auch eine messianische — eine solche, welche durch den Messias ihren Ehrenlohn empfangen hat (Matth. 17, 1 ff.) und noch weiter empfangen wird.

Vers 27 bezieht sich nicht auf die Wanderung Mosis nach Midian (2 Mos. 2, 15), wo ja Moses sich „fürchtete," sondern auf den Auszug aus Aegypten (2 Mos. 14, 13). Daß hernach die beiden Theile des Auszugs, nämlich das Passah und der Durchzug durchs Meer, noch besonders erwähnt werden, hindert nicht, daß vorher auch das Ganze erwähnt werden konnte. Der ganze Entschluß, sich dem gefährlichen Werke der Rettung Israels aus Aegypten nur überhaupt zu unterziehen, war eine gewaltige Glaubensthat (vgl. 2 Mos. 3, 11 ff.). Moses hatte Gott, den Unsichtbaren, standhaft vor Augen, als ob er ihn sähe. Τὸν ἀόρατον ist der Wortstellung nach Objekt zu ἐκαρτέρησε. Καρτερεῖν als transit. heißt: etwas standhaft ertragen, oder etwas standhaft thun, überhaupt daher: in Bezug auf etwas oder auf Jemanden sich standhaft benehmen. Es ist ein prägnanter Begriff, hier zu erläutern: τὸν ἀόρατον τιμῶν ἐκαρτέρησε. (Ebenso im Wesentlichen auch Olshausen. Gezwungen construiren Bleek, Tholuck u. a.: ἐκαρτέρησε γὰρ, ὡς τὸν ἀόρατον ὁρῶν.)

Vers 28 ist klar. Hätten die Israeliten keinen Glauben gehabt, daß Gott wirklich die Erstgeburt tödten*) werde, oder hätten sie keinen Glauben an die versöhnende Kraft der Lämmer

*) V. 28 construirt man am einfachsten: ἵνα μὴ ὁ ὀλοθρεύων θίγῃ τὰ πρωτότοκα αὐτῶν. Andere lassen τὰ πρωτότοκα von ὀλοθρεύων, und αὐτῶν von θίγῃ abhängen, wo nun aber dies αὐτῶν allzu vag ist.

gehabt, so hätten sie es unterlassen, ihre Thürpfosten mit dem Blute der Passahlämmer zu zeichnen. Ebenso offenbar war es (V. 29) ein Glaubensbeweis, daß sie in das Bett des rothen Meeres zwischen die mauerhoch stehenden Wassermassen sich wagten, die, physisch betrachtet, jeden Augenblick zusammenstürzen zu müssen schienen, wie sie denn wirklich hernach über den Aegyptern zusammengestürzt sind. Nicht minder war es eine That jenes Glaubens, dem Gottes Befehl für sicherer gilt als aller Augenschein, als die Israeliten (V. 30) Jericho's Mauern mit Posaunenschall umzogen, anstatt sie zu belagern (Jos. 6). Und auch jene Rahab wurde durch ihren Glauben gerettet (V. 31), sie, welche staunend vor dem mächtigen Gott zittert, „der ein Gott, beides, droben im Himmel und unten auf der Erde" ist, und die Kundschafter seines Volkes rettet, und darum vor dem Untergange bewahrt bleibt (in Kraft dieses Glaubens aber auch ihren Wandel ändert, vgl. Matth. 1, 5).

Vers 32—34. Der Autor bricht mittelst der rhetorischen Formel der Transitio die Reihe ausgeführter Einzelbeispiele ab und geht zu einer summarischen Aufzählung von Namen (V. 32) und Thaten (V. 33—34) über. Die Meinung von Bengel u. a., daß die einzelnen Thaten jenen einzelnen Namen entsprächen (sodaß κατηγωνίσαντο βασιλείας auf Gideon, εἰργάσαντο δικαιοσύνην auf Barak, ἔφραξαν στόματα λεόντων auf Simson sich bezöge), ist gekünstelt und in Betreff von V. 35 doch nicht durchführbar. Vielmehr hat man sich das Verhältniß von V. 32 zu V. 33—34 so zu denken, daß der Autor anfangs von der ausführlichen Beschreibung einzelner Glaubensbeispiele zu einer Aufzählung (consekutiver) Glaubenshelden überging, dann aber, da eine längere Fortsetzung dieser bloßen Namenreihe zu trocken geworden seyn würde, auch hiervon absprang, und nun (V. 33 ff.) bloße allgemeine Genera von Glaubensthaten gruppenweise zusammenstellte. Natürlich lassen sich die einzelnen Beispiele zu diesen Generibus in der alttestamentlichen Geschichte nachweisen, nur eben nicht so, daß je einem Genus immer nur ein Beispiel entspräche. Sogleich die Bezwingung von Reichen fand ja öfter statt. Allerdings, auch Gideon bezwang die Macht eines Reiches, des midianitischen nämlich, und zwar durch jene πίστις, in welcher er, auf Gottes Verheißung sicherer bauend als auf

Roß und Wagen, den größten Theil seines Heeres entließ (Richt. 6—7). Aber auch Jonathan, wie er, allein mit seinem Waffenträger, den Felsen Senne erklomm und das feindliche Heer in die Flucht schlug in der Kraft des Glaubens, daß es dem Herrn nicht schwer sey, durch Viele oder Wenige zu helfen (1 Sam. 14, 6 ff.), auch David, wie er in der Kraft des Glaubens (1 Sam. 17, 25) den Riesen tödtet, auch Simson und viele Andere lassen sich hier als Beispiele anführen. Gerechtigkeit geübt haben in amtlicher Stellung: sämmtliche Richter, vor allem Samuel, ebenso die frommen unter den Königen in ihren Privatverhältnissen: alle alttestamentliche Gerechte; doch dachte wohl der Autor besonders an ersteres; diese Gerechtigkeitspflege war auch nicht möglich ohne jene Gesinnung, welche frei von aller Rücksicht auf irdischen Vortheil nur den Willen Gottes im Auge hat, und ist auch heute noch ohne diese „πίστις“ nicht möglich, daher weder durch geheime noch durch öffentliche Justiz ein Volk glücklich wird, wenn nicht die eine wie die andere durch gottesfürchtige Personen ausgeübt wird. Verheißungen empfangen hat vor allem David (2 Sam. 7), dann natürlich auch die ganze Reihe der V. 32 kurz erwähnten προφῆται. (Ἐπαγγελίαι bezeichnet hier nicht, wie V. 13 und 39, das Verheißene, d. h. die Erfüllung, sondern die Weissagungen selbst. Der Beweis liegt eben in V. 39.) Den Rachen der Löwen verstopft hat Daniel (Dan. 6, 17, vgl. V. 23); weniger ist an Simson (Richt. 14, 6) und David (2 Sam. 17, 34 ff.) zu denken. Die Kraft des Feuers gelöscht haben die Freunde Daniels (Dan. 3); sie, wie Daniel selbst, hielten fest am Bekenntniß des unsichtbaren wahren Gottes, und seine Allmacht galt ihnen für größer als die Macht der babylonischen und medischen Könige (Dan. 3, 17; 6, 10 und 20). Dem Schwert entronnen sind David (1 Sam. 18, 11; 19, 10 ff. u. a.), Elias (1 Kön. 19, 1 und 10) und Elisa (2 Kön. 6, 14 ff. und 31 ff.), doch nur bei Elisa war das Entrinnen eine positive Glaubensthat, durch Glauben zuwege gebracht, daher man wohl nur an ihn (namentlich an den 2 Kön. 6, 14 ff. erzählten Fall, wo er die unsichtbaren Heere Gottes sieht) zu denken hat. Erstarkt aus Schwachheit ist Hiskia (Jes. 38, 3 und 5), und zwar in Folge eines gläubigen Gebetes. Minder passend denken

Andere an Simson (Richt. 15—16), dem seine Kraft unwillkührlich und ohne Glaubensthat von seiner Seite wiederkam. Helden im Kriege waren die Richter fast alle, dann Jonathan, David u. s. w. Bei dem *κλίνειν παρεμβολὰς ἀλλοτρίων* (aciem inclinare) wird man wieder an Gideon und Jonathan zu denken haben.

Vers 35 stellt der Autor zwei Arten von Glaubenserweisen einander gegenüber, den Glauben jener Frauen (1 Kön. 17, 17 ff.; 2 Kön. 4, 17 ff.), deren Söhne durch die Propheten zum leiblichen Leben erweckt wurden, und den noch größeren Glauben der Märtyrer (der Makkabäerzeit), welche das leibliche Leben im Glauben und um des Glaubens willen dahingaben, um der künftigen Auferstehung zum verklärten Leben willen. Daher sagt er nicht bloß *οὐ προςδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν, ἵνα κρείττονος ἀπολυτρώσεως τύχωσιν*, sondern mit Rückbeziehung auf das erste Satzglied im Verse redet er von einer *κρείττων ἀνάστασις*. — *Τυμπανίζειν* kommt von *τύμπανον*, welches ursprünglich Handpauke heißt, 2 Makk. 6, 19 und 28 aber als Bezeichnung eines (wahrscheinlich radförmigen) Marterwerkzeuges vorkommt, auf welches die Gepeinigten gespannt wurden, um dann zu Tode geschlagen zu werden. Sie nahmen nicht an die *ἀπολύτρωσις*, nämlich jene Befreiung, welche sie um den Preis der Verleugnung ihres Glaubens sich hätten erkaufen können. Bei *ἐξ ἀναστάσεως* im Anfang des Verses ist *ἐξ* so zu erklären, daß *ἀνάστασις* den Akt des Auferstehens bezeichnet. Von der Auferstehung her empfingen sie sie, d. h. als so eben Auferweckte.

Vers 36—38. Der Verfasser kehrt V. 36 zu leichteren Leiden zurück, um von da V. 37 in neuer Steigerung wieder bis zu den größten Qualen aufzusteigen. Alsdann stellt er V. 37 am Ende und V. 38 dem qualvollen Tode der einen Märtyrer das entsagungsvolle Leben Anderer entgegen. — Verhöhnungen, und zwar öffentliche, schimpfliche, kamen in den makkabäischen Verfolgungen vor (1 Makk. 9, 26; 2 Makk. 7, 7); Geißelungen ebendaselbst (2 Makk. 6, 30; 7, 1); Einkerkerungen ebendaselbst (1 Makk. 13, 12), doch auch im alten Testament (1 Kön. 22, 27; Jerem. 37—38). — Der Tod der Steinigung 2 Chron. 24, 20 ff., vgl. Matth. 23, 35. Die Marter,

zwischen zwei Bretter gebunden, lebendig zersägt zu werden, soll einer den Christen und Juden gemeinsamen, daher altjüdischen Tradition zufolge der Prophet Jeremia unter Manasse erlitten haben. Nun folgt ἐπειράσθησαν. Der Minuskularcodex 17 liest dies Wort vor ἐπρίσθησαν; Peschito, Aethiop., Eusebius, Theophylakt lassen es ganz aus; allein diese unbedeutenden Abweichungen erklären sich leicht aus der inneren Schwierigkeit, die in dem Worte liegt. Denn was dieser matte und allgemeine Ausdruck: „sie wurden versucht" in dieser Umgebung solle, ist nicht abzusehen*), und so gewiß irgend ein Wort ursprünglich an dieser Stelle gestanden haben muß, so gewiß kann es nicht dieses Wort gewesen seyn. Unter allen Conjekturen, die man gemacht hat, ist die von Sykes: ἐπυρίσθησαν, „sie wurden verbrannt" (vgl. 2 Makk. 6, 11; 7, 4 f.; Dan. 11, 33), die beste. Hieraus erklärt sich vor allem die frühzeitige Entstehung der Lesart ἐπειράσθησαν; es erklärt sich daraus aber auch die Auslassung in der Peschito, Aethiop. u. s. w. Denn leicht konnte ein Abschreiber für ἐπυρίσθησαν das gleichbedeutende ἐπρήσθησαν setzen, was dann ein zweiter mit ἐπρίσθησαν verwechselte oder geradezu ἐπρίσθησαν las und hinwegließ. — In Schafpelzen und Ziegenfellen, Entbehrung, Trübsal und allerlei Uebles duldend, lebten Männer wie Elias (1 Kön. 19, 13 und 19; 2 Kön. 1, 8; 2, 8 ff.) und andere Propheten (Sach. 13, 4). — „Männer, deren die Welt nicht werth war, irrten in Wüsten und Höhlen umher" (vgl. 1 Kön. 18, 4 und 13; 19, 8 und 13; 1 Makk. 2, 28 ff.; 2 Makk. 5, 27; 6, 11). Es liegt in diesen Worten ein doppelter Gedanke angedeutet; einmal die Größe der Schuld von Seiten der Welt, daß sie Männer, auf die sie stolz zu seyn Ursache hätte, verstößt; sodann der himmlische Trost, daß diese Welt für solche Seelen wirklich auch zu unwerth ist. Möge ein jeder, der für seinen Glauben zu leiden hat, wenn ihm der Unmuth über jene Schuld aufsteigt und sein Leiden ihm als eine arge Ungehörigkeit erscheint, diesen Trost nicht vergessen, und deß gedenken, welcher Ehre vom Herrn derje-

*) Olshausen meint, die Versuchung, vom Glauben abzufallen, werde als die Spitze aller Noth, die den Christen treffen könne, dargestellt. Allein dann müßte ἐπειράσθησαν den Schluß bilden und am Ende von V. 38 stehen.

nige gewürdigt werde, den um des Herrn willen die Welt für unwerth achtet.

Vers 39—40. Und doch hatten (aor. pro plusquamperf.) diese alle (die V. 4—38 angeführten) das Verheißene (*ἐπαγγελία* wie 9, 15; 10, 36; 11, 13) noch nicht davongetragen, und gleichwohl waren sie im Glauben so stark. Welch ein beschämendes Motiv lag für die christlichen Leser, die so Großes schon empfangen hatten, denen also die Hoffnung auf die *μέλλοντα* um so unendlich viel leichter war, in dieser Glaubenskraft der alttestamentlichen Frommen, welche fast ganz im Dunkel wandeln, und fast Alles erst von der Zukunft erwarten mußten! — *Μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως* hat nach Wortlaut (*διά*) und Context natürlich einen anderen Sinn als V. 2. Vers 2 wurde ankündigend gesagt: Schon den Alten wurde bezeugt, daß sie im Glauben standen. Hier ist zurückblickend die Rede von „diesen allen, welche durch den Glauben (den sie bewiesen) ein (lobendes) Zeugniß errungen haben." — Vers 40 tritt die Kehrseite des Motives hinzu. Sind jene ein beschämendes Beispiel, weil ihnen der Glaube so schwer gemacht war, und sie dennoch glaubten, und liegt schon in diesem beschämenden Beispiele für die Leser ein Motiv, nach jener Glaubenskraft zu streben, so liegt ein ferneres Motiv darin, daß den Christen eine soviel größere Herrlichkeit bevorsteht. Um aber diese Worte des 40sten Verses: „daß Gott in Betreff unser etwas Besseres vorgesehen hat, damit Jene nicht ohne uns vollendet würden," recht zu verstehen, muß man sich die (in der evangelischen Dogmatik nicht zu voller Entwickelung gekommene) Lehre der heiligen Schrift von dem Zustande nach dem Tode vergegenwärtigen. Daß für alle Menschen sofort nach dem Tode die letzte, schließliche Entscheidung eintrete, lehrt die Schrift nicht, sondern sehr deutlich lehrt sie das Gegentheil. Die Folge und Strafe der Sünde ist nach der heiligen Schrift nicht die ewige Verdammniß (diese wird zum erstenmal Jes. 66, 24 erwähnt und zwar als Strafe der Verstockung gegen das messianische Heil, also des positiven Unglaubens, und völlig ebenso lehrt das neue Testament, daß auf der positiven Verwerfung des gekannten und angebotenen Heiles oder dem Wiederabfall von dem ergriffenen Heile die Strafe des ewigen, zweiten Todes stehe,

vgl. unsere Bemerkungen zu Kap. 6, 4 ff. und zu Kap. 10, 27). Die Strafe der einfachen Sünde ist der Tod, d. h. die Trennung des Menschen von Gott und der Natur vom Menschen und des Leibes von der Seele (welche trostlose Trennung sich freilich ins Endlose fortsetzen und steigern würde, wenn keine Erlösung geboten wäre; nun aber sich nur bei Denen ins Endlose fortsetzt, welche diese dargebotene Erlösung verschmähen). Die Strafe der einfachen Sünde ist das Kommen der Seele in den Scheol, in das Todtenreich, und dahin kommen und sind gekommen alle, die nur vom Weibe geboren, nur Nachkommen des ersten Adam sind, also alle Heiden, die nicht Gelegenheit hatten, vom Heile zu hören, und ebenso alle Israeliten aus der Zeit vor Christo (mit Ausnahme des Henoch und Elias). Damit ist nicht ausgeschlossen, daß in diesem Scheol ein Unterschied sey zwischen dem Zustande der Bußfertigen und Frommen, die nach dem Heile sich sehnten, und dem der frechen und verstockten Sünder. David hofft, daß selbst im Thale des Todesschattens Gott noch bei ihm seyn und ihn trösten werde (Ps. 23, 4), und der zweite David hat uns im Gleichniß vom reichen Manne und Lazarus deutlich gelehrt, daß im Scheol eine Kluft befestigt sey zwischen denen, die Qual leiden, und denen, die mit Abraham getröstet werden (Luk. 16, 25—26), und hat demgemäß, als er selber im Begriffe war, in den Scheol einzugehen, dem reuigen Schächer verheißen, daß er heute noch mit ihm „im Paradiese" seyn werde. Der Eingang in das himmlische Allerheiligste dagegen (Hebr. 10, 19 f.), d. h. in die Sphäre der Verklärung und verklärten Natur, ist erst durch den Vorausgang Christi als des Erstlings, durch seine Auferstehung und Himmelfahrt, geöffnet, und zwar für die, welche nicht Menschen neben Christus, sondern Glieder an „dem Einen, der in den Himmel kommt" (Joh. 3, 13) — nicht Nachkommen des ersten Adam, sondern durch die Wiedergeburt Söhne des zweiten Adam sind. Das waren die alttestamentlichen Gläubigen nicht. Sie hatten subjektive Sehnsucht nach dem verheißenen Heile, und subjektiven Glauben an dasselbe; aber die reale objektive Wiedergeburt, den vom erhöhten Christus ausgehenden Keim neuen Lebens, der durch die Taufe in uns gesenkt und im heiligen Abendmahle genährt wird, besaßen sie nicht; und man muß sich

wohl hüten, den Unterschied zu verwischen, den die heilige Schrift in dieser Beziehung zwischen dem alten und neuen Bunde macht. Erst mit uns sollten sie vollendet werden und wurden sie vollendet. Christus kam zu ihnen, ihnen die Pforten des Todtenreiches aufzuthun (Offenb. 1, 18) und sie mit sich herauszuführen (Matth. 27, 53; vgl. Joh. 8, 56). Nunmehr kommen die Seelen Aller, die als lebendige Glieder an Christo sterben, zu Ihm in den Himmel (Phil. 1, 23; Joh. 14, 2 f.), um bei seiner Wiederkunft mit ihren Leibern wieder vereinigt zu werden (Offenb. 20, 4) und alsdann mit Christo in verklärtem Leibe über die übrige Menschheit zu regieren, endlich aber am Weltgerichte nicht passiven (Joh. 5, 24), sondern aktiven (1 Cor. 6, 3) Antheil zu nehmen. Die, welche alsdann noch im Scheol sind, werden beim Weltgerichte ebenfalls auferweckt und gerichtet „nach ihren Werken" nach dem Kanon Röm. 2, 6—8; Matth. 25, 31 ff., d. h. so, daß diejenigen, welche mit Beharrlichkeit im Gutesthun gestrebt hatten nach unvergänglichem Wesen, nun das Heil in Christo kennen lernen (denn auch für sie gilt natürlich der Satz, daß in keinem Anderen, als in Christo, Heil ist), und gesund werden durch die Blätter des Lebensbaumes (Offenb. 22, 2), die Anderen aber dem ewigen Verderben verfallen. — Es wäre wahrlich an der Zeit, daß diese biblische Lehre von dem Schicksale nach dem Tode wieder den Gemeinden gepredigt würde; denn die gewöhnliche starre und wahrlich unbiblische Lehre, welche nach dem Tode nichts weiter kennt, als Seligkeit oder Verdammniß, wirkt praktisch ebenso schädlich, als die römische Lehre vom Fegfeuer, in welcher eine Spur der Lehre vom Scheol, aber eine karrikirte Spur derselben, sich erhalten hat.

Kap. 12, 1—3 wird aus allem Kap. 11 Gesagten eine Ermahnung abgeleitet. *Τοιγαροῦν* kommt im neuen Testamente selten vor, da es eine feine, mehr dem klassischen Griechisch eigene Nüancirung ausdrückt. *Τοιγάρ* dient nämlich, wie das deutsche „doch," zur Verstärkung des *οὖν*. „So wollen wir denn doch" u. s. w. Die neutestamentlichen Autoren brauchen sonst bei der Einfachheit ihres Styles statt dessen ein bloßes *ἄρα* oder *οὖν* oder *διό*. — *Καὶ ἡμεῖς* sind die Glieder des neuen Bundes im Gegensatze zu den Kap. 11 erwähnten Gliedern des alten Bundes. *Ἡμεῖς* hat zur Apposition die Worte

τοσοῦτον ἔχοντες περικειμένον ἡμῖν νέφος μαρτύρων; νέφος wird auch bei Profanschriftstellern als poetisch-bildliche Bezeichnung einer Menge gebraucht. — Die Ermahnung selbst: δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν κλ. ist in einem Bilde ausgedrückt, hergenommen von jenen Kampfspielen, welche, ursprünglich heidnische Sitte, durch die Herodianer auch unter die Juden verpflanzt waren, und dort wohl einen starken Eindruck auf die Phantasie gemacht haben mußten, da auch Paulus gar häufig sie zu Vergleichungen benutzt.

Um aber recht im Laufe bestehen zu können, muß man ablegen ὄγκον πάντα, „alles, was beschwert." Geschmacklos ist es, dies Bild von der Wohlbeleibtheit zu erklären, welche doch nicht wohl abgelegt werden kann. Ebenso wenig paßt die Interpretation durch „Ballast;" ist ja doch nicht von einer Wettfahrt von Schiffen, sondern von einem Wettlaufe von Menschen die Rede! Vielmehr bezieht sich der Ausdruck darauf, daß die Wettläufer alles, was sie Schweres und Behinderndes bei und an sich hätten, auch wohl die Kleider selbst, ablegten, um ungehinderter laufen zu können. Fragt man aber, was nun mit diesem bildlichen Ausdrucke gemeint sey, so kann der Autor unter dem ὄγκος nicht die Sünde verstanden haben, da er diese noch daneben als eine specielle und hauptsächliche Art von ὄγκος nennt. Hindernisse im Kampfe des Glaubens und Bekenntnisses gegen die Furcht vor Verfolgung liegen nicht bloß in der Sünde, sondern können auch in an sich adiaphoren und erlaubten Verhältnissen liegen. Der Umgang und die Freundschaft mit alten jüdischen Bekannten, die Verhältnisse des Handels und Gewerbes konnten für die Leser solche Hindernisse seyn, und da galt es und gilt es noch, alle solche Verhältnisse, seyen sie an sich auch noch so unschuldiger Natur, sobald sie zum Fallstrick zu werden drohen, rein abzubrechen und der hemmenden Fesseln sich zu entschlagen. Auch wir haben mancherlei Lebensgewohnheiten, die an sich ganz schuldlos sind, die aber durch die Gewohnheit zu Banden werden, welche ans Herz zu wachsen drohen. Auch bei uns gilt es, wachsam zu seyn und sich sprungfertig zu halten, daß wir, falls etwa das Bekenntniß einmal wieder theuer werden sollte, nicht durch Kleinlichkeiten uns gebunden fühlen, sondern frei alles hinzugeben vermögen für unsern Herrn.

Das größte Hinderniß in jenem Kampfe ist aber allerdings die Sünde. Eine jede Schooßsünde, die wir hegen, ist eine Handhabe, an welcher der Versucher uns packen kann, ein Kaufpreis, um den wir feil sind. Daher giebt unser Verfasser der Sünde das Prädicat εὐπερίστατος, „uns umwickelnd, umzingelnd." (Die Lesarten zweier Codices: ἀπερίστατον und εὐπερίσπαστον sind kritisch ohne alle Bedeutung.) Das Wort ist ein ἅπαξ λεγόμενον und verschieden erklärt worden. Einige leiteten es ab von περιίστημι in der Bedeutung „herumholen," und übersetzten: „die Sünde, von der man leicht bekehrt werden kann," was hier ganz und gar nicht paßt. Andere, wie Chrysostomus, leiteten es ab von περιίστημι in der Bedeutung „umzingeln," aber als adj. verb. mit passivem Sinn, und übersetzten: „die Sünde, die leicht umzingelt werden kann," was ebenso wenig paßt. Küster, Böhme u. a. beriefen sich auf die Bedeutung von ἀπερίστατος „von Zuschauern verlassen" und übersetzten: „die Sünde, die viele Zuschauer und Bewunderer hat." Sie würde alsdann dargestellt als ein falscher Schmuck am Läufer, den die Leute zwar bewundern, der dem Laufenden selbst aber hinderlich ist. Allein auch dies wäre ein künstlicher, fernliegender und schiefer Gedanke. Noch künstlicher will Wetstein, der gleichen Etymologie folgend, εὐπερίστατος übersetzen mit „von Vielen geschaut" = „welche doch nicht verborgen bleibt, sondern endlich ans Licht kommt." Die beiden einzig passenden Erklärungen sind die von Salmasius und Kypke, welche es als denom. von περίστασις „Verflochtenheit, Verwickelung" fassen und „verwickelungsreich" übersetzen, und die noch einfachere von Oecumenius, Theodoret, Erasmus, Vatable, Castellio, Tholuck, Bleek u. v. a., welche es vom Medium περιίστασθαι „umzingeln" als adj. verb. mit **aktivem** (medialem) Sinn ableiten und mit insidiosus, „uns gar fein umzingelnd," übersetzen.

Vers 2. In jenem Kampfrennen sollen wir „hinblicken auf Jesum, den Heerführer und Vollender des Glaubens." Ἀφορᾷν bezeichnet, wie ἀποβλέπειν, das Wegblicken von dem nächsten, unwillkührlich sich darbietenden Gegenstand auf ein willkührlich ins Auge gefaßtes Objekt. Als Objekt wird hier Jesus genannt, und zwar mit dem Zusatze ὁ ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως. Ἀρχηγός **heißt** nicht „Anfänger," bildet somit auch

nicht einen Gegensatz zu τελειωτής (als ob Jesus als Anfang und Ende des Glaubens dargestellt werden sollte). Wer vielmehr hier nicht als Exeget ein gänzlich falsches ἀφορᾷν übt, nicht in unrichtiger Weise sein Auge dem nächstliegenden, einfachen Sinne der Worte verschließt, und in der Ferne sucht, was in der Nähe zu finden ist, der wird die Bedeutung von ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής bald herausfinden. Eine ganze lange Reihe von „Glaubenszeugen" war Kap. 11 aufgeführt, welche mit Abel anfing. Der Autor und mit ihm der Leser schauen in die Vergangenheit, und da steht am äußersten, also hintersten Ende des Zuges Abel mit seinem noch ganz unentwickelten Glauben an das Künftige und Unsichtbare. Immer klarer, immer bestimmter tritt diese Gesinnung bei Abraham, bei Moses u. s. w. hervor; der Vorderste aber in der Reihe, der Heerführer, der an ihrer Spitze steht, und in welchem jene Gesinnung in voller vollendeter Glorie erscheint, ist Jesus. Indem Er auf alle Herrlichkeit, die er hätte mögen haben, wenn er, dem Vater ungehorsam, dem Verführer gefolgt hätte, verzichtete, und die Kreuzesschmach wählte — hingab Lebensruhe und Freude, hingab die Schaar seiner Jünger in die Gefahr des Zerstreut- und Irrewerdens — und, den augenscheinlichen Untergang seiner Person und Sache vor sich sehend, doch treu blieb dem wunderbaren Willen des Vaters, seiner dunkeln Führung folgte, und festhielt — der Hölle zum Trotz — an der sichern Glaubenserwartung, daß der Vater ihn auferwecken und er durch den Tod den Tod brechen werde — hat er den vollendeten Glauben bewiesen, und führt den Reigen jener μάρτυρες in königlicher Herrlichkeit. Was Kap. 11, 1 gefordert wird, hat Christus vollkommen geleistet. Ja, er hatte nicht bloß, er war die ὑπόστασις ἐλπιζομένων!

Anstatt diesen Begriff der πίστις aber in der Allgemeinheit aufzufassen, welchen er im Contert unseres Abschnittes hat, haben eine Menge Ausleger bei der πίστις an nichts anderes zu denken gewußt, als an jenen dogmatisch begrenzten Begriff des „Glaubens an die Rechtfertigung durch Christum," welcher Begriff im Römerbriefe seine Stelle hat, aber nicht hier; also an jene specielle Form und Gestaltung, welche die allgemeine Gesinnung der πίστις in dem bußfertigen Sünder

annimmt im Verhältniß zu seinem Erlöser. Da mußte es denn freilich unbegreiflich erscheinen, wie Christo dem Erlöser selbst ein Glaube könne zugeschrieben werden, da doch Christus an die Vergebung der Sünden um Christi willen zu glauben weder benöthigt noch dazu im Stande war. Um nun diesem Absurdum zu entgehen, erklärten die Einen (wie Schleusner, Knapp, Kuinoel), Christus sey „Anfänger" des Glaubens, weil er durch sein Erlösungswerk uns den Glauben an ihn möglich gemacht habe; Andere (wie Chrysostomus), er heiße ἀρχηγός, weil er selbst durch seinen Geist die Anfänge des Glaubens in uns wirke. Aehnlich suchte man τελειωτής zu erklären. (Der richtigen Erklärung nähern sich Schulz, Tholuck und Bleek, welche ἀρχηγός = Vorbild (für uns) nehmen; auch Olshausen, welcher zwar zugiebt, daß Christus jene Beiwörter in Bezug auf seinen eigenen Glauben erhalte, aber ἀρχηγός mit „Anfänger" übersetzt, und beide Prädicate, statt sie auf die Reihe der μάρτυρες zu beziehen, vielmehr darauf bezieht, daß Christus sich selbst von den Anfängen des Glaubens bis zur Vollendung habe durchringen müssen. Davon kann aber in diesem Contexte nicht die Rede seyn.)

Der Relativsatz ὃς ἀντὶ τῆς κλ. dient zur vollesten Bestätigung unserer obigen Erklärung von ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής. Wie bei allen einzelnen Glaubenshelden Kap. 11, 4—31 jedesmal ein sichtbares Glück, worauf sie verzichteten, oder eine irdische Entbehrung und Trübsal, die sie duldeten, andererseits aber auch ein ihnen vorschwebender künftiger Lohn genannt war: so geschieht dies nun auch bei Christus. Er hat das Kreuz erduldet und die Schande dieser Todesart für gering und leicht geachtet; dafür aber hat er sich gesetzt zur Rechten Gottes. Bei ihm traf die tiefste Schmach mit der höchsten, absoluten Erhöhung zusammen. — Fraglich ist nur, wie die Worte ἀντὶ τῆς προκειμένης χαρᾶς zu erklären seyen. Entweder nimmt man (mit Peschito, Luther, Calvin, Calov u. a.) ἀντί im Sinne von „anstatt," und versteht unter der χαρά die irdische Freude, auf welche Jesus verzichtete, oder man nimmt (mit Itala, Aeth., Beza, Bengel, Hunnius, Grotius und den meisten Neueren) ἀντί im Sinne von „um, für," und versteht unter der χαρά die himmlische Freude, zu deren Gewinnung er das Kreuz erduldete.

Da nun aber χαρά das Attribut προκειμένη bei sich hat, dies aber solenner Terminus zur Bezeichnung des bei Wettläufen (und von einem solchen ist ja V. 1—3 die Rede) „vorgesteckten," d. h. am Ziel aufgestellten Preises ist, so ist die zweite Erklärung vorzuziehen.

Vers 3 ist γάρ, weil neben dem Imperativ stehend, nicht argumentativ, sondern explicativ. Es wird noch von einer anderen Seite her beschrieben, worin das ἀφορᾷν bestehe. Freilich enthält V. 3 nun auch ein Argument, nämlich den vermittelnden Gedanken zwischen V. 1 u. 2. „Lasset uns beharrlich laufen — indem wir auf Christum, den Heerführer der Glaubenszeugen, blicken (wiefern er dies sey, sagt der Relativsatz ὅς ἀντὶ κλ.) — erinnert euch nämlich, daß er einen so großen Widerspruch zu dulden hatte." Dieser dritte Gedanke dient dazu, klar zu machen, wiefern das ἀφορᾷν auf Jesum nothwendig und förderlich sey zum eigenen τρέχειν. In V. 2 lag dies noch nicht; V. 2 war Jesus nur mit den μάρτυρες Kap. 11 verglichen, und das ὑπέμεινε σταυρόν und κεκάθικεν ἐν δεξιᾷ κλ. war rein objektiv hingestellt als Nachweis, daß Jesus die vollkommenste πίστις gehabt habe. Dagegen V. 3 wird nun gezeigt, wie der Hinblick auf diese πίστις (des großen Heerführers jener μάρτυρες Kap. 11) auch uns zur gleichen Gesinnung entflamme. Der Ausdruck nämlich τὸν τοιαύτην ἀντιλογίαν ὑπομεμενηκότα ist nicht mehr rein objektiv, sondern involvirt eine feine Vergleichung dessen, was Christus zu dulden hatte, mit dem, was die Leser zu dulden hatten. Diese waren (nach V. 4, vgl. mit Kap. 10, 33 f.) noch nicht bis aufs Blut verfolgt worden. Sie hatten im Grunde nichts weiter als ἀντιλογία, Widerspruch, erduldet; man hatte ihnen das Recht auf die israelitische Theokratie und den Tempel abgesprochen, hatte sie hin und wieder am Eigenthume geschädigt und geschmäht. Mittelst einer Litotes mahnt sie nun der Verfasser, sich jenes Jesus zu erinnern, der einen solchen Widerspruch (wie V. 2 beschrieben war), der also doch noch einen etwas härteren Widerspruch als sie geduldet habe. Das Gedankenverhältniß ist also dies: Haltet aus im Wettlauf. Zu dem Ende müßt ihr auf Jesum blicken, der in seinem Kreuzestode sich als den absoluten Glaubenshelden erwiesen hat. Müßt ihr nämlich auf ihn

blicken, so müßt ihr ja deß Menschen gedenken, der einen solchen Widerspruch — wahrlich einen größeren und härteren als ihr — erduldet hat. Dies ἀφορᾷν und ἀναλογίζεσθαι hat zur Folge (und somit auch zum Zweck), daß die Leser nicht müde werden durch Erschlaffung der Seelen. Da κάμνειν in der Regel absolut gebraucht wird, so wird ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν nicht von κάμητε, sondern von ἐκλυόμενοι abhängig seyn. Κάμνειν und ἐκλύεσθαι bildet aber keine Tautologie. Κάμνειν bezeichnet das zuständliche passive Ermattetseyn und Nicht-mehr-weiter-können als Folge des ἐκλύεσθαι; ἐκλύεσθαι bezeichnet das Erschlaffen und Nachlassen und Sichgehenlassen als verschuldeten Akt und als Ursache des κάμνειν. Ἐκλύεσθαι ist nicht Passivum, sondern Medium.

Fünfter Abschnitt.

(Kap. 12, 4—17.)

Viertes Motiv. Der Segen der Züchtigung.

Trübsal und Verfolgung haben einen doppelten Charakter; einerseits kommen sie in Betracht als Glaubensproben, als Proben, wie weit ein neuer Mensch vorhanden und kräftig sey; andererseits sind sie aber auch Züchtigungen und Reinigungsmittel, welche selber dazu dienen, den alten Menschen vollends abzutödten — letzteres freilich nur dann, wenn die Glaubensprobe bestanden wird, wenn ein erstarkter neuer Mensch da ist, der, indem er sie erträgt, nun noch mehr erstarkt und dadurch neue Siege über den alten Adam ersicht. Von dieser Seite betrachtet der Verfasser die drohenden Verfolgungen in diesem fünften Abschnitte. Er zeigt, daß jedes Leiden zugleich die Qualität des Reinigungs- und Erziehungsmittels habe, zeigt aber auch, daß es freilich nur dann zur παιδεία werde, wenn der Christ es gläubig trage (V. 4—11). Alsdann wiederholt er (V. 12—17) die alten Ermahnungen (Kap. 10, 19—25, vgl. Kap. 12, 1—3), jedoch so, daß er einzelne specielle Punkte dabei hervorkehrt.

Vers 4 bildet den Uebergang. Die Worte πρὸς τὴν ἁμαρτίαν hängen ab von ἀνταγωνιζόμενοι, nicht von ἀντικατέστητε, da letzteres schon eine Bestimmung (μέχρις αἵματος) bei sich hat, ersteres aber sonst ganz allein stehen und zwecklose Wiederholung des schon in ἀντικατέστητε liegenden Begriffes seyn würde. Wir haben also zu übersetzen: Noch habt ihr in eurem Kampfe mit der Sünde nicht bis aufs Blut widerstanden. — Vor allem fragt sich, was mit der ἁμαρτία gemeint sey, ob die eigene innere Sünde der Leser, von der V. 1 die Rede gewesen? — dann enthält V. 4 einen Tadel, daß die Leser im inneren Kampfe der Heiligung lässig gewesen, und μέχρις αἵματος muß bildlich gefaßt werden = „noch habt ihr nicht bis aufs Aeußerste gegen eure Sünden gekämpft" — oder ob die objektive Macht der Sünde, die Sünde als Feindschaft der Welt wider das Evangelium und dessen Bekenner, mithin die V. 3 erwähnte ἀντιλογία τῶν ἁμαρτωλῶν? — dann enthält V. 4 eine einfache Erinnerung an ein Faktum, und μέχρις αἵματος kann im eigentlichen Sinne genommen werden = „ihr hattet noch nicht nöthig, bis aufs Blut zu kämpfen im Streite wider die Sünder." Die Worte entscheiden nicht. In den Context würde die erstere Erklärung auch wohl allenfalls passen. Der Autor würde der V. 1 gegebenen Mahnung, alle Sünde von sich zu werfen, V. 4 die tadelnde Erinnerung entgegenstellen, daß die Leser dies bisher noch nicht gehörig gethan hätten. Allein dann sollte man doch wohl eine einigermaßen einläßlichere Ausführung und Nachweisung erwarten, welche Sünden denn noch besonders unter ihnen im Schwange gingen. Statt dessen folgt V. 5 der ganz allgemeine — nicht einmal auf eigentliche ἁμαρτίας (als auf die Hindernisse im Kampfe des Bekenntnisses), sondern nur auf die Lässigkeit in diesem Kampfe selbst (also auf die Folge) bezügliche — Tadel, daß sie die Verfolgungen nicht als Segen und Wohlthat betrachteten. Ueberdies war auch V. 1 nur sehr beiläufig von dem Abthun der Sünde die Rede; den Kern der Ermahnung bildete das τρέχειν δι' ὑπομονῆς. Aus diesen Gründen ist es mir denn doch wahrscheinlicher, daß die zweite Erklärung von V. 4 die richtige sey. „Noch hattet ihr nicht nöthig, bis aufs Blut zu streiten im Kampfe wider die Macht der Sünde, und (schon) habt ihr

vergessen u. s. w." Dies ist jedenfalls ein ungezwungnerer Uebergang. Daß aber der Autor nicht wieder πρὸς τοὺς ἁμαρτωλοὺς sagt, wie V. 3, sondern πρὸς τὴν ἁμαρτίαν, erklärt sich sehr einfach daraus, daß Christo zwar die sämmtlichen Menschen als „die Sünder" (die Klasse der Sünder) entgegengestellt werden konnten, während dagegen den Lesern des Hebräerbriefes, welche selbst ἁμαρτωλοί waren, die Feinde des Christenthums nicht als „die Sünder" entgegengestellt werden durften.

Vers 5—6 klagt der Autor, daß seine Leser, obwohl noch keineswegs bis aufs Blut verfolgt (vgl. Kap. 10, 33 f.), doch schon vor jedem Leiden scheu zurückbebten, und also vergessen haben müßten der (Sprüche Sal. 3, 11—12 ausgesprochenen) Wahrheit, daß Leiden und Verfolgung zu dulden nicht im Widerspruch stehe mit dem Kindesverhältniß zu Gott, und nicht ein Zeichen eines Mangels an Vaterliebe von Seiten Gottes sey, sondern gerade umgekehrt ein Erweis seiner Vaterliebe. (Die kleinen Abweichungen der LXX vom Urtexte verändern den wesentlichen Sinn nicht.)

Vers 7—8 spricht der Autor nun vor allem den wichtigen Gedanken aus, daß man das Leiden ertragen müsse, damit es Segen bringe und die Qualität eines Erziehungsmittels erhalte. Εἰς παιδείαν ὑπομένετε. Nur dann, wenn es, als von Gottes Hand kommend, christlich getragen wird, übt es die Wirkung, zu der es bestimmt ist, d. h. die Abtödtung des alten Menschen. „Euch zur Erziehung, seyd geduldig."

Diesen feinen Gedanken mißverstehend, haben nun aber eine Menge Ausleger der ächten und gänzlich verbürgten Lesart εἰς, die sich in den drei für den Hebräerbrief überhaupt verglichenen Uncialhandschriften A D E, in 30 anderen codd., in der Peschito, Vulgata, den lateinischen Versionen der codd. D E, der Kopt., Sahid., Aethiop., Armen. u. a. findet, die gänzlich unverbürgte Lesart einiger Minuskeln: εἰ, vorgezogen, welche angeblich einen besseren Sinn geben soll. Sie giebt einen platteren, leichteren Sinn, und eben daher ist ihre Entstehung zu erklären. Einen wahrhaft passenden Sinn giebt sie aber nicht. Denn was soll das heißen: „Wenn ihr Erziehung (oder Züchtigung) geduldig traget, so bietet Gott sich euch an als Söhnen" —? Anbieten, wie ein Vater den Söhnen, wird sich Gott doch wohl schon

dadurch, daß er Leiden schickt, nicht erst dadurch, daß der Mensch das Leiden geduldig trägt. Wirklich haben sich deshalb Grotius, Limborch, Kuinoel, Bleek u. a. genöthigt gesehen, dem ὑπομένειν hier die abgeschwächte Bedeutung „zu dulden haben" zu vindiciren („wenn ihr Züchtigung zu dulden habt, so u. s. w."); allein dem widerstreitet der Context, wo ὑπομένειν und ὑπομονή überall recht eigentlich als terminus technicus für den Begriff der Ausdauer im Dulden gebraucht ist.

Und welche positive Gründe weiß man denn gegen die verbürgte Lesart εἰς anzuführen? Bleek versichert, die Zucht sey nicht das Ziel der Ausdauer, sondern der Gegenstand derselben. Allein er verwechselt hier den Begriff der παιδεία mit dem des πειρασμός oder der θλίψις. Das Leiden wird allerdings erst dadurch und erst dann zum Erziehungsmittel und Reinigungsmittel, wenn der Mensch es in Geduld hinnimmt und sich ihm ohne Widerstreben unterzieht. Gerade dies will der Autor sagen. Daß das Leiden zur παιδεία werden möge, dies stellt er als ein neues Motiv hin, weshalb die Leser die ὑπομονή üben sollen. — Weiter sagt man, wenn die Worte εἰς παιδείαν ὑπομένετε als ein selbständiger Satz gefaßt würden, so entstände zwischen diesem und dem folgenden Satze ein Asyndeton von einer Härte, wie es bei dem sonstigen Styl unseres Verfassers unmöglich angenommen werden könne. Allein wer in aller Welt nöthigt uns denn, ὡς hier als Adverbium zu nehmen und auf das Nomen υἱοῖς zu beziehen? Wir nehmen ὡς als Conjunktion, entweder in dem Sinne von „wie" (wie Luk. 3, 23; Röm. 1, 9; Hebr. 3, 11) — „euch zur Erziehung duldet standhaft, wie sich denn Gott euch als Söhnen anbietet" — oder besser noch im temporalen Sinne „da," „wann," „so lange" (wie Luk. 4, 25; Gal. 6, 10) — „euch zur Erziehung duldet standhaft, wann sich Gott euch als Söhnen anbietet."

Dieser letztere Gedanke bedarf nun einer Erläuterung, und diese wird gegeben in den Worten τίς γὰρ . . . καὶ οὐχ υἱοί. „Jeder Sohn bedarf ja der Zucht; wer keine παιδεία erfährt, ist kein ächter Sohn." — Υἱοί wird hier, wie Kap. 2, 10, statt des sonstigen τέκνα von den Christen gebraucht. (Vgl. das zu Kap. 1, 5 Bemerkte.)

Vers 9—10 geht der Autor zu einer neuen Seite der

Betrachtung über. Um so mehr muß man der göttlichen Zucht stille halten und sie zur Zucht werden lassen, als diese Erziehung eine Erziehung zu unserem Besten und für den Himmel ist. — Εἶτα kann nicht zur Frage πολλῷ μᾶλλον ὑποταγησόμεθα gezogen werden, sodaß εἴχομεν καὶ ἐνετρεπόμεθα Parenthese würde; dies geht theils der Härte der Construktion wegen nicht, theils auch deshalb nicht, weil εἶτα nur bei Fragen der Verwunderung oder Ironie vorkommt. Εἶτα muß vielmehr in der Bedeutung „ferner" genommen und auf εἴχομεν bezogen werden. „Weiter aber hatten wir unsere fleischlichen Väter zu Erziehern und gehorchten ihnen; sollten wir uns nun nicht vielmehr dem Vater der Geister unterwerfen, und (dadurch) leben?" Die Verbindung καὶ ζήσομεν ist hebräisch gedacht. Σάρξ bezeichnet hier so wenig als irgendwo den Leib (daher der Creatianismus sich für die Lehre, daß der Leib allein von den Aeltern gezeugt werde, die Seele aber von Gott geschaffen werde, mit Unrecht auf diese unsere Stelle beruft); sondern σάρξ bezeichnet hier, wie immer, das natürliche, durch creatürliche Kräfte zu Stande kommende Leben, im Gegensatz zu dem Leben, das durch die erlösende Gnadenthat Gottes in der Wiedergeburt zu Stande kommt. Durch die natürliche Zeugung werden wir ἄνθρωποι σαρκικοί; Gott ist es, der unsere ψυχαί durch seinen heiligen Geist zu geheiligten πνεύμασι entwickelt werden läßt. (Vgl. zu Kap. 4, 12.) Zwar entwickelt sich jede Seele, auch die des Gottlosen, zu einem Geiste, indem sie sich mit einem Inhalte erfüllt und sich zu einer Persönlichkeit mit fixirtem Charakter und Wesen entfaltet; da aber an unserer Stelle nicht von Gottlosen, sondern von Christen die Rede ist, deren ψυχαί durch den Einfluß Gottes zu πνεύμασι sich entwickelt haben, so kann der Verfasser hier ganz wohl Gott als den Vater der πνεύματα nennen. Jedenfalls ist der Ausdruck πατὴρ τῶν πνευμάτων hier aus dem Gegensatze οἱ πατέρες τῆς σαρκός zu erklären, und darf folglich nicht aus dem alttestamentlichen Ausdrucke אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת לְכָל־בָּשָׂר (4 Mos. 16, 22) erklärt werden (Bleek), mit dem er gar nichts zu schaffen hat. (Dort fehlt der Hauptbegriff „Vater," und רוחות steht, wie der Zusatz לכל בשׂר zeigt, in viel weiterem Sinne, und bildet nicht, wie hier, einen Gegensatz zu בשׂר.) Ebenso verkehrt ist es, dem πατήρ (mit Bretschneider, Kuinoel)

die allgemeine Bedeutung „Versorger" zu geben, wodurch ja die Parallele mit den *πατέρες τῆς σαρκός* gänzlich aufgehoben würde.

Vers 10 folgt der vermittelnde Gedanke, der zwischen dem Obersatz *εἴχομεν κλ.* und dem Schlußsatz *πόσῳ μᾶλλον κλ.* gleichsam den Untersatz bildet, nach; eine Gedankenstellung, die wir nun im Hebräerbriefe schon oft zu bemerken Gelegenheit hatten (z. B. Kap. 7, 15 ff. 9, 15—23 u. a.). Die vis conclusionis nämlich in dem V. 9 a minori ad majus gezogenen Schlusse liegt in den zwei Stücken, erstlich, daß die irdischen Väter ihre Kinder gar häufig nach ihrem blinden Gutdünken — ohne Weisheit, aus Affenliebe, für ihre Eitelkeit, für ihren Broderwerb — erziehen, während Gott, der die Liebe ist, nur das wahre *συμφερόν* des Menschen im Auge hat; und zweitens darin, daß die irdischen fleischlichen Väter (von christlich geheiligten Vätern ist hier nicht die Rede) ihre Kinder zunächst eben nur für eine kurzdauernde Zeit, d. h. für dies irdische Leben und den irdischen Beruf, erziehen, während Gott seine Kinder für das ewige Leben, für die „Theilnahme an seiner eigenen Heiligkeit" erzieht.

Vers 11 ist ein köstlicher Vers, zu dem eigentlich nur die Erfahrung den rechten Commentar zu liefern vermag. Alle Zucht scheint für die Zeit ihrer Dauer ein Gegenstand nicht der Freude, sondern der Trauer zu seyn; hernach aber giebt sie eine Friedensfrucht den durch sie Geübten, eine Frucht der Gerechtigkeit. Der gen. *δικαιοσύνης* hängt nicht direkt ab von *καρπὸν εἰρηνικόν* („Friedensfrucht der Gerechtigkeit"), sondern man hat hinter *ἀποδίδωσι* noch ein *καρπόν* als Apposition zum ersten *καρπόν* zu suppliren. So bildet der Begriff „Frucht der Gerechtigkeit" eine Epexegese zu dem Begriff „Friedensfrucht." *Εἰρηνικός* aber ist nicht zu erklären aus dem hebräischen Sprachgebrauche von שָׁלוֹם = „Heil," sodaß *εἰρηνικός* = „heilsam" wäre (Luther, Castellio, Michaelis, Ernesti, Bretschneider, Kuinoel), sondern ist (mit Calvin und Tholuck) aus dem Gegensatze gegen den Begriff des *γυμνασμένον εἶναι* zu erklären. Die Uebung im harten, bitteren Kampfe bringt als Frucht den Frieden. — Hieraus erklärt sich nun auch der Begriff der *δικαιοσύνη*. Die Gerechtigkeit, welche erst in Folge des vollendeten Heiligungs- und Läuterungskampfes dem Christen zu

Theil wird, kann nicht die δικαιοσύνη im paulinischen Sinne, die Rechtfertigung vor Gott, seyn; diese haben nicht wir zu erringen; sie ist errungen (vgl. Kap. 10, 19 f.); sie ist nicht der Lohn des Kampfes, sondern der Panzer, den wir vor dem Kampfe anthun müssen, und der uns zum Kampfe befähigt. — Andererseits wird mit δικαιοσύνη aber auch nicht bloß die vollendete subjektive Heiligung als solche bezeichnet seyn — eben weil in ihr nicht unsere Gerechtigkeit liegt! — sondern die vollendete Heiligung, sofern sie zur vollendeten ungetrübten Aneignung der Rechtfertigung führt; d. h. der (künftige) Zustand des vom alten Adam völlig gereinigten neuen Menschen, welcher darum von aller Selbstgerechtigkeit frei ist und darum nun vollständig auf Christi Verdienst baut, weil er von dem alten Adam, von der Sünde, nun völlig frei ist. Denn das dürfen wir nicht vergessen, daß nicht unsere Heiligkeit, sondern unsere Sünde es ist, die uns selbstgerecht macht. Je trüber der Spiegel, desto weniger nehmen wir in ihm die Flecken wahr, die uns ankleben; je reiner der Spiegel des Gewissens, desto klarer tritt auch der kleinste Makel aus ihm hervor. Der in Sünden stumpfe Mensch mit seinem eingeschläferten, übertäubten Gewissen weist die Wahrheit, daß er ein armer Sünder sey, mit Brutalität als eine Beleidigung von sich; je ernstlicher und erfolgreicher der Mensch gegen seine Sünde kämpft, desto klarer wird ihm sein Elend, desto mehr schwindet der Hochmuth und die Selbstgerechtigkeit, desto inniger ergreift er das Verdienst Christi; und werden wir dereinst den Kampf vollendet haben, und, von der letzten Faser sündlicher Regung frei, in das Allerheiligste unseres Herrn und Heilandes eingehen, so werden wir dann ganz erkennen und rühmen, daß wir nur und allein durch Ihn vor Gott gerecht sind; d. h. wir werden ernten jene „Frucht des Friedens," jene „Frucht der Gerechtigkeit," der nun vollkommen ergriffenen Gerechtigkeit in Christo, weil wir dann ganz in Christo und gar nicht mehr außer Christo werden stehen und stehen wollen.

Vers 12—13 wird nun die Ermahnung von V. 2 und 3 wiederholt. Die Leser, früher stark im Kampfe und eifrig im Laufe, waren laß geworden an Händen, schlaff an den Knien; sich neu zusammenzuraffen war ihre Pflicht. Die Worte καὶ

τροχίας ὀρθὰς ποιήσατε τοῖς ποσὶν ὑμῶν bilden bekanntlich einen Hexameter, jedenfalls einen unbeabsichtigten. Beabsichtigt war vielmehr nur eine Nachbildung der Stelle Sprüche 4, 26. *Τοῖς ποσίν* kann nicht als instrumentalis gefaßt werden („beschreibt mit euren Füßen gerade Geleise"), da dies Bild auf keiner Wirklichkeit ruhen würde, indem die Füße keine Geleise beschreiben, und selbst wenn man *τροχίαι* im weiteren Sinne (= Fußspur) nimmt, die Fußtritte nicht eigentlich eine Linie darstellen. *Τοῖς ποσίν* ist vielmehr eigentlicher Dativ, und *τροχίαι* steht im Sinne von „Bahnen." Bereitet gerade, d. h. ebene, Bahnen für eure Füße. Der Gegensatz ist nicht der von geraden und gewundenen, sondern von ebenen und holprichten Wegen, wie dies aus dem Finalsatz *ἵνα μὴ τὸ χωλὸν κλ.* hervorgeht. Die Leser sollen sich nicht selbst Hindernisse (gleichsam Steine) in den Weg werfen, „damit das bereits Lahme nicht vollends verrenkt werde." Mit dem *χωλόν* sind natürlich eben die Leser selbst gemeint, insofern sie bereits im Laufen erschlafft und somit (im Bilde geredet) erlahmt waren. Sie sollen sich hüten, nicht vollends noch ihre Glieder zu brechen oder zu verrenken, d. h. gänzlich unfähig zur Fortsetzung des Kampflaufes zu werden; sie sollen vielmehr streben, die ursprüngliche Kraft und Frische wieder zu gewinnen. — (*Ἐκτρέπεσθαι* mit „abirren vom Wege" zu übersetzen, giebt keinen Sinn.)

Vers 14—15. Die Ermahnung V. 14, dem Frieden mit Allen nachzustreben, wird von Vielen auf das Verhältniß der Leser zu den Juden bezogen. Böhme meint alles Ernstes, der Autor warne die Leser, sich mit den Juden ja nicht zu überwerfen, um nicht etwa Verfolgungen gewärtigen zu müssen! Erträglicher ist die Erklärung von Grotius: Debetis quidem vobis, a Judaismo cavere, attamen non odisse Judaeos; allein da müßte doch V. 13 irgend eine bestimmtere und explicitere Warnung vor dem Judenthume vorangegangen seyn, und selbst dann hätte der Autor nicht so absolut die Forderung *εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων* hinstellen dürfen. Besser wäre es noch, *διώκετε εἰρήνην* als Concession zu fassen („ihr mögt zwar nach Frieden mit Allen streben, aber strebt nur auch u. s. w."), indessen wäre dann doch ein *μὲν . . . δὲ . . .* zu erwarten, und als Gegensatz zur *εἰρήνη* müßte nicht der *ἁγιασμός*, sondern die

Treue im Bekenntnisse genannt seyn. Besser ist es daher, die ganze Mahnung mit Michaelis, Zachariä, Storr, Tholuck und Bleek auf das Verhältniß der Leser zu ihren Mitchristen zu beziehen, wovon ja auch V. 15 die Rede ist. Sie sollen sich hüten vor inneren Dissidien, sollen nicht einer mit dem andern hadern, sondern ein jeder nur recht ernstlich auf die eigene Heiligung bedacht seyn. Wiefern diese Heiligung unentbehrlich sey, um zur Seligkeit, zum Schauen des Herrn von Angesicht, zu gelangen, ergiebt sich aus unseren obigen Bemerkungen zu V. 11. — Im 15ten Verse werden die beiden Ermahnungen des 14ten Verses, nur in umgekehrter Stellung, wiederholt. Sie sollen sorgfältige Aufsicht führen (jeder über sich, und wohl auch Einer über den Andern, durch jene Kap. 10, 24 ff. beschriebene παράκλησις), „daß nicht einer hinter der Gnade Gottes zurückbleibe" (welcher Ausdruck sich immer noch aus der Anschauung eines Laufes nach einem Ziele erklärt). Und sodann sollen sie gleicherweise Acht haben, „daß nicht eine aufkeimende Wurzel der Bitterkeit Verwirrung stifte und dadurch Viele besudelt werden." Denn nichts ist in solchen Zeiten, wo die Kirche von außen her gefährdet und angegriffen ist, gefährlicher, als jene inneren Spaltungen und Parteiungen, die in der Regel daher entstehen, daß untergeordnete Unterschiede von relativem Werthe eigensinnigerweise zu absoluten Unterschieden gestempelt werden, wie das z. B. geschieht, wenn in Zeiten, wo das Gebäude der christlichen Kirche an allen Ecken lichterloh brennt, und nun Leute kommen und mit den Feuerspritzen der inneren Mission den Brand zu löschen sich anschicken, Andere eifrigst dareinrufen, daß man doch ja die lutherischen Spritzen nicht unter die unirten und reformirten Spritzen hineinstellen solle, auf daß nicht die lutherischen Wasserstrahlen mit den unirten und reformirten sich vermischen und eine Union der Werke entstehe. Lieber soll jede Partei nach einem besonderen Operationsplan arbeiten, wenn sich diese Pläne auch kreuzen, wenn auch unendlich viel an Kraft und Erfolg verloren geht, wenn das Haus auch niederbrennt. Der confessionelle Gegensatz wird eben für absolut genommen und als wichtiger behandelt, denn der Gegensatz zwischen Christus und Belial. Auch jene Judenchristen, an die der Hebräerbrief gerichtet war, mochten im Verhältnisse zu anderen Juden-

christen oder zu Heidenchristen in einem solchen Spitale krank liegen. Auch ihnen mochte ein Gegensatz, der in das künftige Leben nicht hineinreicht, so ihr Herz und ihren Kopf angefüllt und berauscht haben, daß sie nur dafür Augen hatten, und der Verwirrung und Gefahr nicht achteten, die sie in der Gemeinde anrichteten. Sie bedachten nicht, daß es jedesmal eine subtile Abgötterei ist, wenn der Mensch ein Relatives behandelt, als wäre es das Absolute. Auch die Reinheit des Lehrbegriffs kann zum εἴδωλον gemacht werden. — Wo aber solche innere Verkehrtheit Platz gegriffen hat, da wird sie zu einer ῥίζα πικρίας; es wächst Entfremdung, Streit, Bitterkeit und Verwirrung daraus hervor; auch der Freierstehende, der Gegner der Verirrung, nimmt dann gar leicht Aergerniß, indem er sich verleiten läßt, nun auch seinerseits streitend dareinzufahren; wehe aber dem, der Aergerniß giebt.

Vers 16—17 lenkt der Autor auf die Hauptfrage zurück, ob man mehr das Irdische oder das Himmlische liebe. Πόρνος ist in diesem Contexte natürlich in jenem bekannten symbolischen Sinne zu nehmen, in welchem es im alten Testamente so oft (besonders Hos. 1—3; Ezech. 16 und 23) und auch im neuen (Jak. 4, 4) zur Bezeichnung derer, die den geistlichen Ehebund mit ihrem Gott brechen, gebraucht wird. Βέβηλος als Gegensatz gegen ἅγιος bezeichnet dieselben Menschen von Seiten ihrer profanen, ungeistlichen Gesinnung. — Ein warnendes Beispiel dieser Gesinnung bietet Esau dar, welchem an dem Erstgeburtssegen so wenig gelegen war, daß er sein Recht auf die Erstgeburt um eine schmackhafte Schüssel verkaufte und dabei leichtsinnig ausrief: „Was soll mir denn die Erstgeburt?“ (1 Mos. 25, 32.) Erst als Gott durch gerechte Fügung es zuließ, daß Jakob ihn wirklich um den Segen betrog, „schrie er laut und ward über die Maaße betrübt,“ und wollte den Segen haben, den Jakob empfangen hatte. Darauf bezieht sich unser 17ter Vers. Viele Ausleger (Beza, Gerhard, Carpzov, Storr, Michaelis, Böhme, Klee, Tholuck u. v. a.) verstehen deshalb unter der μετάνοια hier richtig die Sinnesänderung Jakobs (Esau habe keine Möglichkeit gefunden, Jakobs Entschluß zu ändern). Dagegen darf man nicht (mit Bleek) einwenden, daß ja Isaak seine Gesinnung wirklich geändert habe; denn worin sollte doch diese Aenderung

gefunden werden? Seinen Irrthum sah er ein; aber der Entschluß, dem Jakob den einmal gegebenen Segen zu lassen, stand ihm fest, und Esau konnte ihn in der That zu keiner Aenderung seines Sinnes bewegen. Auch die Worte τόπον μετανοίας οὐχ εὗρε passen ganz gut. Er fand keinen Raum mehr (in seines Vaters Herzen), wo eine Sinnesänderung hätte Platz greifen können. Ein πατρός bei μετανοίας war auch nicht nöthig, da schon bei dem Verbum ἀπεδοκιμάσθη ein ὑπὸ τοῦ πατρός supplirt werden muß. Nur bei dieser Erklärung gewinnen auch die Worte καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν (scil. τὴν μετανοίαν) einen Sinn. Diese Worte enthalten eben einen Rückblick auf 1 Mos. 27, 34. — Versteht man dagegen unter der μετάνοια die eigene innere Reue und Buße Esau's, so sind die letzten Worte sinnlos und unwahr; sinnlos, weil, wer einmal mit Thränen nach Buße verlangt, hiermit schon Buße kund giebt; unwahr, weil Esau 1 Mos. 33 ein geändertes, von der Rachsucht freigewordenes, versöhnliches Herz zeigt. Es bleibt dann nichts übrig, als (mit Calvin, Bengel, Bleek u. a.) die Worte μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρε für Parenthese zu halten (aber selbst so geben sie keinen erträglichen Sinn!) und das von ἐκζητήσας abhängige αὐτήν auf εὐλογίαν hinaufzubeziehen — die unnatürlichste Construktion, die man sich denken kann!

Sechster Abschnitt.

(Kap. 12, 18—29.)

Fünftes Motiv. Die Wahl zwischen Gnade und Gesetz: eine Wahl zwischen Erlösung und Gericht.

Hier faßt nun der Autor noch einmal in kühner poetischer Sprache die Fülle alles Gesagten zusammen und stellt noch einmal den Unterschied zwischen dem Gesetz als der Vorbereitung und der Erfüllung in Christo in seiner ganzen Schärfe, aber auch in seiner ganzen Größe und Majestät hin. Beide sind göttlich,

aber das Gesetz ist schrecklich — will es doch nichts anderes als schrecken und die schlafenden tauben Gewissen zur Buße aufrütteln! — es soll auch nichts anderes; es ist nicht gegeben, selig zu machen, es ist schrecklich; der neue Bund mit seiner Erlösung ist lieblich und herzerfreuend. Wir haben hier ganz die Grundidee des paulinischen Lehrbegriffs, nur daß Paulus dieselbe psychologisch aus der subjektiven Erfahrung, unser Autor dagegen historisch aus den objektiven Begebenheiten entwickelt hat. — Er zeigt aber nicht bloß (V. 18—24), wie lieblich und herrlich der neue Bund sey, sondern auch (V. 25—29), wie um so schrecklicher es sey, die Gnaden dieses neuen Bundes zu verscherzen, und wie viel schrecklicher Christus seyn werde, wenn er als Richter wiederkommen werde denen, die das Gesetz der Gnade vorgezogen und selbsteigen ihr Gericht provocirt haben würden.

Vers 18—24 ist auch der Form nach merkwürdig durch den ausgezeichnet schönen (parataktischen) Periodenbau. *Οὐ γὰρ προσεληλύθατε . . . ἀλλὰ προσεληλύθατε . . .* sind die beiden Hauptsäulen, auf die sich die übrigen Glieder des Gedankens lehnen. Das *προσέρχεσθαι* erklärt sich aus 5 Mos. 4, 11 einerseits und Hebr. 4, 16; 10, 1 und 22 andererseits. Die Christen sind nicht gekommen zu der Stätte einer Gesetzgebung, sondern in die Stadt oder das Reich der Versöhnung. — Die Schilderung der sinaitischen Gesetzgebung folgt nicht dem kürzeren Berichte 2 Mos. 20, sondern dem ausführlicheren 5 Mos. 4—5. Die Lesart anlangend, so ist *ὄρει* V. 18 sicherlich unächt; es fehlt in A C, den Minuskeln 17 und 47, bei Chrysostomus, in der Peschito, Kopt., Aethiop., latein. D und Vulgata. Und wie leicht es durch Conjektur in diejenigen Quellen, die *ὄρει* lesen, hineinkommen konnte, ersieht man leicht; fordert doch der Gedanke doppelt gebieterisch ein *ὄρει*, theils als Gegensatz zu den Worten *Σιὼν ὄρει* V. 22, theils als Nomen zu *ψηλαφωμένῳ*, welches seiner Bedeutung nach unmöglich zu *πυρί* gehören kann. Diejenigen Abschreiber, welche *ὄρει* hineincorrigirt haben, haben also ganz Recht gehabt; sie haben eben einem ursprünglichen Fehler des Autographums abgeholfen. Der Autor hat das Wort *ὄρει* jedenfalls gedacht, aber versäumt, es zu schreiben. (Denn nur so erklärt sich, daß es in allen alten Quellen des Textes

fehlt.) So haben wir hier den seltenen Fall, daß eine Lesart, äußerlich betrachtet, unächt und doch innerlich ächt ist. — *Ψηλαφωμένῳ*, betastet, d. i. betastbar (= *ψηλαφητός*), heißt der Berg (Sinai) als ein irdischer aus Felsmassen bestehender Berg im Gegensatze zu dem *Ἱηρουσαλὴμ ἐπουράνιος* V. 22, dem „Berge Zion," womit ja nicht der irdische geographische Hügel Zion, sondern das symbolisch „Zion" genannte Reich Christi gemeint ist. — *Κεκαυμένῳ* kann nicht Attribut zu *πυρί* seyn; denn ein Feuer noch als ein „brennendes" zu bezeichnen, ist Ueberfluß, dafern nicht etwa ein brennendes Feuer einem gemalten entgegengesetzt werden soll, was hier nicht der Fall ist. *Κεκαυμένῳ* ist vielmehr zweites Attribut zu *ὄρει*, und *πυρί* ist abhängig von *κεκαυμένῳ*: „zu dem tastbaren Berge und dem von Feuer brennenden." *Γνόφῳ* u. s. w. hängt natürlich wieder von *προσεληλύθατε*, nicht mehr von *κεκαυμένῳ* ab. Zu den sinnlich schrecklichen Erscheinungen, dem Dunkel, der Finsterniß, dem Gewitter, dem Posaunenhall, kam noch hinzu „die Stimme der Worte, welcher (Stimme) sich die Hörenden weigerten (nämlich dessen sich weigerten), daß noch ein Wort mehr hinzugesetzt würde," d. h. also, die Stimme der Worte, die so furchtbar war nach Klang und Inhalt, daß die Israeliten kein Wort weiter hören wollten (5 Mos. 5, 24—26). Zwar die zehn Gebote selber waren damals noch nicht gesprochen (vgl. 5 Mos. 5, 26 ff. mit 2 Mos. 19, 17 und 20), aber schon das Gebot (2 Mos. 19, 12—13), daß selbst kein Thier den Berg berühren dürfe, setzte das Volk in Schrecken. Die Worte *κἂν θήριον κλ.* bilden den Inhalt des *διαστελλόμενον*. Das folgende *καί* muß mit *Μωϋσῆς εἶπεν* zusammengehören, und die Worte *οὕτω φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον* müssen Parenthese seyn; sonst würde zwischen *φανταζόμενον* und *Μωϋσῆς* ein unbegreifliches Asyndeton entstehen. Die Notiz, daß auch Moses gesagt habe: „Ich fürchte mich und zittere," ist schwerlich aus mündlicher Tradition geflossen (Erasmus, Beza u. a.), sondern aus der Stelle 5 Mos. 9, 19 (LXX) genommen. Zwar ist dort nicht von dem Augenblicke **vor** der Gesetzgebung, sondern von dem Zeitpunkt **in** und **zwischen** der Gesetzgebung die Rede, als Moses das goldene Kalb gewahr wurde (und sicherlich hat unser im alten Testamente so gründlich bewanderter Autor dies auch recht wohl gewußt);

aber er wollte hier ja auch nicht von Einem Moment der Gesetzgebung, sondern von der Strenge und Furchtbarkeit des auf Sinai erscheinenden Gottes überhaupt reden. So entsetzlich waren die Erscheinungen, so furchtbar offenbarte Gott seinen Ernst, daß auch Moses selbst — nicht einmal wegen eines eigenen Vergehens, sondern wegen der Versündigung des Volkes — in Angst und Zittern gerieth. (Knapp, Tholuck u. a.) — Die Christen sind nicht gekommen zu jenem irdischen Berge der Erscheinung der Strenge Gottes, sondern zu dem, symbolisch so genannten, Berge Zion, welcher ist die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem. So wird auch Gal. 4, 26 das Reich Christi genannt. Es ist dies (bereits vorhandene) himmlische Jerusalem ein anderer Begriff, als das „neue Jerusalem" der Offenb. Joh., welches erst nach Christi Wiederkunft auf Erden gegründet werden soll. — Die folgenden Worte werden verschieden construirt. Beza, Calov, Carpzov, Storr u. a. lassen ἀγγέλων von μυριάσιν abhängen, und nehmen πανηγύρει mit ἐκκλησίᾳ zusammen, sodaß πρωτοτόκων von diesen beiden Substantiven abhängt („zu Schaaren von Engeln, zur Versammlung und Gemeinde der Erstgeborenen"). Allein da würde es auffallen, daß vor πανηγύρει das καί fehlt, welches alle übrigen Glieder verbindet. Oecumenius, Theophylakt, Erasmus, Luther, Calvin, Grotius u. a. lassen ἀγγέλων ebenfalls von μυριάσιν abhängen, nehmen dann aber πανηγύρει als Apposition zu μυριάσιν („zu Schaaren von Engeln, einer Versammlung, und zur Gemeinde u. s. w."); allein man darf nur diese Uebersetzung hören, um sich zu überzeugen, welch nichtssagenden Sinn eine solche Apposition haben würde. Allein richtig ist die Construktion von Wolf, Rambach, Griesbach, Knapp, Böhme, Kuinoel, Tholuck, Bengel, Lachmann, de Wette, Bleek u. a., wonach man ἀγγέλων von πανηγύρει abhängen läßt. Am natürlichsten ist es dann, die zwei Glieder: ἀγγέλων πανηγύρει und ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων als Epexegese von μυριάσιν zu fassen. (Und zu ganzen Schaaren: zum Heer der Engel und zur Gemeinde der Erstgeborenen.) Die πρωτοτόκοι sind die Erstlinge unter den Wiedergeborenen, den Gliedern des neuen Bundes. Da sie nicht als „im Himmel Befindliche," sondern als „im Himmel Aufgeschriebene" (Luk. 10, 20; Phil. 3, 20; auch 2 Mos. 32, 32 f.;

Dan. 12, 1; Phil. 4, 3; Offenb. 3, 5; 13, 8; 17, 8; 21, 27; 22, 19) bezeichnet werden, so ist hier nicht an die bereits verstorbenen Christen allein, sondern auch an die noch lebenden zu denken, und die μυριάδες umfassen beides, die ecclesia pressa oder militans und die ecclesia triumphans. Im neuen Bunde sind eben Himmel und Erde vereinigt und versöhnt (Eph. 1, 10), während bei der sinaitischen Gesetzgebung eine Kluft befestigt war zwischen dem zitternden Volke und den schreckenden πνεύμασι λειτουργικοῖς (Hebr. 2, 14).

Καὶ κριτῇ θεῷ πάντων, darunter verstanden Primasius, Theophylakt u. a. Christum, was ganz unstatthaft ist, da Christus hernach noch besonders genannt wird. Jedenfalls ist Gott der Vater gemeint. In keinem Falle aber darf man (mit Erasmus, Michaelis, Knapp, Bleek u. a.) κριτῇ als Prädicatsbegriff fassen („und zu dem Gott Aller als dem Richter"), denn eben nicht als zu ihrem Richter nahen die Christen zu Gott, sondern als zu ihrem versöhnten Vater. Vielmehr hat man entweder (mit Peschito, Vulgata, Luther, Kuinoel, de Wette u. a.) πάντων von κριτῇ abhängen zu lassen („und zu Gott, dem Richter Aller"), oder man hat κριτῇ als adjektivischen Begriff zu θεῷ zu ziehen („und zu dem richtenden Gott Aller"), was im Wesentlichen denselben Sinn giebt. Der Nerv des Gedankens liegt darin, daß die Gläubigen des neuen Bundes diesem Weltrichter getrost nahen dürfen, während die Israeliten ihm, obwohl ihrem eigenen speciellen Gesetzgeber, nicht nahe kommen durften. — Nahen dürfen ihm die Christen, denn sie finden bei ihm bereits die Geister der (durch Christum) vollendeten Gerechten und den Mittler selbst, durch den diese gerecht geworden sind. Τελειοῦσθαι bezeichnet nicht den Tod, als ob in ihm das Vollendetwerden bestände (Calvin, Kuinoel u. a.), sondern steht, wie Kap. 7, 11 und 19; 10, 14; 11, 40, zur Bezeichnung der erfüllten verwirklichten Versöhnung. Vielleicht hat der Verfasser bei diesen „vollendeten Gerechten" besonders an jene Kap. 11 beschriebene Schaar der alttestamentlichen Gläubigen gedacht. — Den Gipfelpunkt der Herrlichkeit des himmlischen Jerusalems bildet Jesus der Mittler selbst, mit seinem Blute der Versöhnung, das besser redet, als Abels Blut (vgl. Kap. 11, 4). Abels Blut schrie um Rache; Christi Blut schreit um Gnade.

Vers 25 knüpft sich nun daran die Ermahnung, sich dieses Jesus, der durch sein Blut um Gnade für uns schreit, nicht zu weigern. Als die Israeliten am Sinai sich (V. 19) weigerten, Gottes Stimme zu hören und seine Gebote zu erfüllen, so wurden sie bestraft. Wer vollends sich weigert, die Stimme der Gnade zu hören, der geht verloren. — *Εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἔφυγον*, hierzu muß supplirt werden *τὴν τιμωρίαν*; zwar davon, daß die Israeliten bestraft worden wären, weil sie sich nicht getrauten, Gottes Worte zu hören, ist im Pentateuch keine Rede; sie werden vielmehr gelobt dafür (5 Mos. 5, 28—29). Aber der Begriff des *παραιτεῖν* involvirt hier nicht bloß jene lobenswerthe Bangigkeit, sondern auch die nachherige faktische Uebertretung der Gebote (2 Mos. 32), an welche schon V. 21 erinnert war. Zu *πολλῷ μᾶλλον ἡμεῖς* ist natürlich *οὐ φευξόμεθα* zu ergänzen. Der Ausdruck *ὁ ἀπ᾽ οὐρανῶν* scil. *λαλῶν* findet seine einfache Erklärung in dem *λαλοῦντα* am Anfang unseres Verses, und dies wiederum erklärt sich aus V. 24. Es ist Christus, der im Himmel um Gnade für uns schreit, und somit uns Gnade vom Himmel herab darbeut. (Nicht: Christus, insofern er vom Himmel herabkam und Mensch wurde, nicht Gott der Vater.) Da es nun V. 26 von ihm (Christo) heißt, er habe zu Mosis Zeit die Erde erschüttert (denn *οὗ* kann sich natürlich nur auf *τὸν ἀπ᾽ οὐρανοῦ* beziehen), so ist auch unter dem *ἐπὶ γῆς χρηματίζων* Christus (resp. Gott der Sohn, Gott als der sich offenbarende) zu verstehen (vgl. 1 Cor. 10, 1 ff.), nicht aber Moses noch Gott der Vater.

Vers 26—27. Derselbe Christus, welcher schon auf Sinai sich geoffenbart hat als Gesetzgeber, und welcher jetzt vom Himmel herab redet als Mittler, wird wiederkommen als Richter. Zum Beleg wird die Stelle Hagg. 2, 6 angeführt, welche sich ihrem ursprünglichen Sinne nach wirklich auf das Kommen des Messias zur Aufrichtung seines Reiches in Herrlichkeit bezieht. Auf zwei Punkte in der Stelle legt unser Autor offenbar Gewicht, erstlich darauf, daß bei der Wiederkunft des Messias nicht bloß locale Naturerscheinungen an einem Platze der Erde stattfinden sollen, sondern Himmel und Erde, die ganze sichtbare geschaffene Welt, erschüttert und aus ihren Fugen gehoben werden soll; zweitens darauf, daß diese Erschütterung *ἔτι ἅπαξ*

stattfinden, also eine solche Erschütterung seyn soll, welche eine Wiederholung überflüssig macht, welche mithin alles, was überhaupt seiner Natur nach wandelbar ist, aus den Fugen hebt und verändert. Das ἔτι ἅπαξ ist zwar im Urtexte nicht so explicite ausgedrückt, wie in der LXX; es ist aber ganz klar, daß der Prophet eine einmalige, schließliche, letzte Welterschütterung im Sinne hatte, sodaß die LXX der Sache nach den Sinn ganz richtig wiedergegeben hat.

Vers 28—29. Das Unerschütterliche, was bei dieser universellen Umwandlung nicht untergeht, ist das Reich Christi. Denn dies ist kein ποιούμενον, ist nicht der Creatur angehörig, sondern die organische Menge derer, die vom Sohne Gottes und Geiste Gottes geboren und erfüllt sind. Das Reich Gottes ist der Leib Christi. — Παραλαμβάνειν heißt nicht aktiv aufnehmen, sondern passiv empfangen. Da wir ein solches Reich empfangen haben, da es uns zu Theil geworden ist, so laßt uns „Dankbarkeit haben" (nicht „die Gnade festhalten," dies müßte heißen κατέχωμεν τὴν χάριν), und Gott dienen auf wohlgefällige Weise mit Ehrfurcht und Scheu. (A C D und Minuskeln lesen μετ᾽ εὐλαβείας καὶ δέους andere μετὰ δέους καὶ εὐλαβείας. Die Lesarten μετ᾽ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας und μετ᾽ εὐλαβείας καὶ φόβου sind ganz schlecht verbürgt.) Zu V. 29 vgl. Kap. 10, 31.

Siebenter Abschnitt.

(Kap. 13.)

Schlußermahnungen.

Diese Ermahnungen stehen nicht abrupt und vereinzelt, sondern im innigsten Zusammenhang unter einander und mit dem Inhalt und Zweck des ganzen Briefes. Auch sind sie von der Art, daß sie uns in der Ansicht, der Brief sey nicht für eine Gemeinde, sondern für einen Kreis von Katechumenen bestimmt, nicht irre machen können; denn sie beziehen sich alle auf das individuelle, nicht auf das Gemeindeleben.

Zuerst V. 1—6 werden über das Einzelleben als solches, dann V. 7—17 über das Verhältniß des Einzelnen zur Lehre und zum Bekenntniß Ermahnungen ertheilt, und endlich V. 18—25 das Schreiben abgeschlossen.

Vers 1—6. Die erste Tugend, die gefordert wird, ist die Bruderliebe, die philadelphische Gesinnung, womit nicht die gewöhnliche christliche Menschenliebe in Verhältnissen des natürlich gegebenen Lebens, wenigstens nicht sie allein, sondern vor allem jene Liebe des Christen zu dem Christen, als dem MitGliede am Leibe Christi, gemeint ist, welche den Gegensatz zu der *ῥίζα πικρίας* Kap. 12, 15 bildet. Jene philadelphische Liebe, welche nicht in erster Linie fragt: „Bist du Judenchrist? Bist du Heidenchrist? Bist du römisch oder griechisch? unirt oder lutherisch? anglicanisch oder presbyterianisch? welche Lehre und Ansicht hast du vom Sacrament?" sondern welche in erster Linie und vor allem fragt: „Bist du durch den Akt des Sacramentes ein Glied am Leibe Christi geworden? („denn die Kirche ruht auf dem Sacrament und nicht auf der Lehre vom Sacrament; auf letzterem ruht bloß die Confession") und stehst du als ein Glied Christi im Leben Christi und in seiner Liebe?" Wer darauf mit Ja antworten kann, der ist Bruder, Bruder durch die Wiedergeburt, mag ich auch eine reinere Erkenntniß über manche Punkte haben, als er! — Eine wesentliche Erscheinung jenes philadelphischen Sinnes ist V. 2 die Gastfreundschaft, welche man ja auch heutiges Tages noch am schönsten bei den Philadelphiern findet. Das Motiv *διὰ ταύτης γὰρ κλ.* erklärt sich aus 1 Mos. 18—19 und seine Anwendbarkeit aus Matth. 25, 44—45. — Soll der Christ schon an fremden Brüdern Liebe üben, wie viel mehr an leidenden und verfolgten Brüdern, V. 3. Durch solche Uebung der philadelphischen Liebe mußten die Leser am festesten — fester noch als durch Argumente — ins Christenthum hineinwachsen. Namentlich mußten sie, wenn auch noch nicht selbst verfolgt, sich üben und rüsten für künftige Verfolgungen dadurch, daß sie der bereits Verfolgten sich thätig annahmen. Wer davor zurückscheute, bewies ja thatsächlich, daß er vor eigener Verfolgung noch feiger zurückscheuen werde. Diese Mahnung dürfen die Christen unserer Tage sich besonders zu Herzen nehmen. Denn

heutzutage ist es auch unter Gläubigen recht Mode geworden, einen jeden Bruder, der durch festes entschiedenes Auftreten sich Unannehmlichkeiten zugezogen hat, zu desavouiren, und sorgfältig zu suchen, ob nicht in seinem Thun sich etwas Unkluges oder nicht ganz zu Rechtfertigendes entdecken lasse, und dann recht laut zu schreien: „Ja, der hat aber auch da und da gefehlt." Als die waadtländischen Geistlichen nicht ein Staatsrathscollegium als „Bischof" anerkennen wollten, das die blasphemischsten Greuel duldete und hegte, da fehlte es nicht an weisen Leuten, die haarklein demonstrirten, jene Demissionärs hätten doch einen Fehler gemacht, sie hätten noch einige Tage warten sollen. Gott schenke uns allen die Gnade, solche Fehler zu begehen! — V. 4 kann nicht als Warnung vor ascetischer Verwerfung der Ehe aufgefaßt werden (da müßte es wenigstens heißen: *τίμιος ὁ γαμὸς, ἀλλ' ἀμίαντος ἡ κοίτη*), sondern der Autor ermahnt: in Ehren (und somit ehrbar) werde die Ehe gehalten und das Ehebett unbefleckt. Er warnt vor jenen Sünden, die nach Jos. 8, 1 ff. damals so furchtbar verbreitet waren unter dem jüdischen Volke, daß man nicht mehr an Bestrafung derselben denken konnte. Die gleiche Fäulniß des Volkslebens hat jetzt ganz Europa durchfressen. Die Glieder Christi sollen sich durch solche Zustände nicht zu leichtsinniger Betrachtung und leichtfertiger Entschuldigung solcher Sünden verführen lassen; denn wer mit Einem Gliede der Hölle angehört, der sehe zu, daß er ihr nicht ganz angehöre; er gleicht einem Vogel, dem der Jäger einen Faden an den Fuß gebunden; er kann wohl scheinbar frei und weit flattern, ist aber doch in des Jägers Gewalt, und wenn er den Faden nicht, so lange es noch Zeit ist, abreißt, so zieht ihn der Jäger im gelegenen Augenblicke mittelst desselben zu sich und fängt und tödtet ihn. Eine jede Schooßsünde ist ein Stein, den der Teufel im Brett hat; ein Gift, das vor allem in Zeiten der Verfolgung die Kraft des Glaubensmuthes lähmt. — Nicht anders steht es mit der Geldgier V. 5, jener Nationalsünde des jüdischen Volkes, dem Schachersinn, den es von dem natürlichen Leben seines Stammvaters Jakob (vgl. 1 Mos. 25, 31 ff.; 30, 31—43) geerbt hat. Wer aber sein Herz an das irdische Gut hängt, der wird feig seyn in Verfolgungen. Und überhaupt wird ein Hausstand,

dessen oberste Sorge es ist, Gottes Willen zu thun, und der für das tägliche Brod Den sorgen läßt, der uns nicht versäumen noch verlassen will, ein ganz ander Leben führen (man denke z. B. an die Sabbathheiligung!), als ein Hausstand, dessen innerste Triebfeder das Streben nach irdischem Gut und Geld ist, und welcher das Christenthum nebenher mitmacht, soweit es ihn nicht in seiner fleischlichen Bequemlichkeit stört.

Vers 7—9. Nach V. 7 hatten ἡγούμενοι, d. h. nicht Lehrer, sondern Vorsteher — Presbyter oder Apostel — der jerusalemitischen Gemeinde, welcher die Leser angehörten, bereits den Märtyrertod erlitten (denn ihre ἔκβασις sollen sie betrachten und die darin bewiesene πίστις nachahmen). In der Zeit seit der Bekehrung der Leser waren nun aber nach Kap. 12, 4 keine blutigen Verfolgungen mehr vorgekommen. Man wird also an Männer wie Stephanus, Jakobus Zebedäi und den im Jahre 62 tumultuarisch gesteinigten jüngern Jakobus denken, deren Tod jenen Lesern bekannt war, und die sie jetzt als ἡγούμενοι jedenfalls anerkannten. Wieseler will an den im Jahre 64 kurz nach einander erfolgten Tod der beiden Apostel Paulus und Petrus denken. Jedenfalls hatten diese beiden Ereignisse ungeheueren Eindruck auf die ganze Christenheit gemacht, und wenn auch Paulus, obwohl nicht an der Gemeinde Jerusalems wirkend, doch zu den ἡγουμένοις ὑμῶν gerechnet würde, so ließe sich dies erklären theils schon aus seiner allgemeinen apostolischen Autorität, theils aus der Theilnahme, mit der die Christen Jerusalems seine Gefangenschaft in Jerusalem und Cäsarea betrachten mußten, theils aus seiner engen Verbindung mit Petrus in Rom, in den letzten Zeiten vor seinem Tode.

Vers 8 ist nicht so mit V. 7 zu verbinden, daß nach πίστιν ein Kolon gesetzt würde, und V. 8 nun der Inhalt der πίστις angegeben wäre; denn mit πίστις wird in dem ganzen paränetischen Theile des Hebräerbriefes nicht der Glaube, sofern er ein Annehmen bestimmter Lehrsätze ist, sondern der Glaube als jene am Künftigen festhaltende Gesinnung bezeichnet, und nur von dem Glauben in dieser Beziehung kann auch V. 7 die Rede seyn, wenn es heißt, die ἡγούμενοι hätten bei ihrem Tode πίστις bewiesen. Vielmehr ist V. 8 als ein die Ermahnung V. 7 motivirender Ausruf aus dem Munde des Verfassers zu verstehen.

„Ahmet ihren Glauben nach; (denn) Christus ist gestern und heute und in alle Ewigkeit derselbe." (Ὁ αὐτός ist Prädicat.) Derselbe Christus, im Vertrauen auf welchen Jene starben, lebt auch heute noch und ist auch unser Trost (Calvin). Verkehrt sind die Erklärungen: die christliche Religion sey ewig und werde nicht zu Gunsten der jüdischen abgeschafft werden (Vatable, Michaelis, Kuinoel u. a.), oder: es sey hier von der Ewigkeit des λόγος als solchen die Rede (Ambrosius u. a.).

Der Erinnerung, daß der Christus, in welchem Jene starben, noch lebt und die Leser auf Ihn ihr ganzes Vertrauen setzen sollen, correspondirt V. 9 die Warnung, sich nicht von mannichfaltigen und fremdartigen Lehren fortziehen zu lassen. Aus dem Satze καλὸν γὰρ κλ. ersehen wir, daß besonders an casuistisch-äußerliche Doktrinen über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit von Speisen gedacht werden muß. Diese Doktrinen waren ποίκιλαι; der Eine behauptete, man dürfe soweit in der christlichen Freiheit und Lösung vom Ceremonialgesetz gehen, der Andere, etwas weiter, der Dritte, etwas weniger weit; ein Jeder zog eine andere Grenze. Die ganze Beschäftigung mit solchen Untersuchungen, die Fixirung der Aufmerksamkeit und des Interesses auf solche Fragen, war aber schädlich und gefährlich; denn jene διδαχαί waren auch „fremdartig," betrafen einen für das Christenthum irrelevanten Punkt, und zogen von der Hauptsache ab auf Nebensachen, die total außerhalb der Sorge des Christen hätten liegen sollen. „Denn gut ist's, wenn das Herz fest wird an Gnade, nicht an Speisen." So und nur so dürfen die Dative χάριτι und βρώμασι gefaßt werden (dieser Gebrauch des Dativs zur Antwort auf die Frage, woran oder in Bezug worauf ein Akt stattfinde, kommt oft vor, z. B. 1 Cor. 14, 20; Röm. 4, 20; Apgsch. 2, 37 u. s. w.; vgl. Winers Gramm. §. 31, 3). Faßt man diese Dative, wie gewöhnlich geschieht, in instrumentaler Bedeutung („durch Gnade, nicht durch Speisen"), so hört alle logische Verbindung mit dem ersten Satzglied auf.

Vers 10—14 findet eine große Steigerung des Gedankens Statt. Bisher war im ganzen Briefe gezeigt, daß der levitische Cultus und die durch ihn gewonnene levitische Reinheit entbehrlich sey; daß es kein Unglück sey, ihn zu missen; und so war so eben noch V. 9 gezeigt worden, daß die Sorge des

Christen sich darauf richten solle, daß er in Bezug auf die Gnade fest werde, nicht in Bezug auf Speisesatzungen, welche ja nichts nütze seyen. Jetzt hebt sich der Autor höher; er springt gleichsam aus der Defensive in die Offensive; er sagt: nicht wir sind schlecht daran, sondern die Juden; nicht wir, sondern sie sind die Excommunicirten; wir essen von der wahren Opferspeise, auf die es ankommt, und von diesem unserem, dem messianischen, dem wahren Opfermahl sind sie, die Juden, ausgeschlossen. Dies ist der einfache und klare Gedanke von V. 10. „Wir haben einen Altar, von dem die nicht essen dürfen, die noch in der Hütte (dem alttestamentlichen Heiligthum) ihren Gottesdienst verrichten.“ Offenbar denkt der Autor an das heilige Abendmahl, das Mahl der geistlichen Lebensgemeinschaft und Vereinigung mit dem für uns gestorbenen und nun erhöhten Heiland. V. 11—12 wird nun nachgewiesen, wie gerade der von den Juden verstoßene Jesus, trotz dem, daß er verstoßen war, ja weil er verstoßen wurde, das rechte Opfer sey, und V. 13 f., daß folglich gerade die von den Juden verstoßene Schaar der an ihn Gläubigen, trotz dem, daß, ja weil sie verstoßen werde, das rechte Israel sey. Die Begründung ist sehr tief, gleichwohl überaus klar. Nach 3 Mos. 16, 27 mußte das Opferthier am Versöhnungsfeste, weil es (symbolisch) belastet war mit der Unreinigkeit und Schuld des ganzen Volkes, also unrein war — nicht an sich, sondern durch jene Uebernahme der fremden Unreinigkeit — außen vor das Lager hinausgeführt und dort verbrannt werden. So geschah diesem Opferthiere, obgleich es dasselbe Thier war, dessen Blut sühnende Kraft hatte und ins Allerheiligste getragen wurde! Ja mehr noch, weil diesem Thiere so geschah, weil es um fremder Schuld willen als unrein betrachtet und als unrein hinausgestoßen wurde vor das Lager, hatte es sühnende Kraft. Dasselbe Verhältniß findet nun, nur nicht sinnbildlich, sondern wirklich, bei Christo statt. Auch bei Ihm darf man daraus, daß Er ist als unrein geachtet worden, und als ein Verbrecher ausgestoßen worden aus der Gemeinde der Lebenden, und auf der Richtstätte gewürgt worden — auch bei Ihm darf man daraus nicht etwa schließen, er könne kein rechtes Opfer seyn und sein Blut könne nicht das wahre Blut der Versöhnung seyn. Sondern sowie jener Bock 3 Mos. 16

das rechte vorbildliche Sühnopfer war, obgleich er als unrein geachtet und behandelt wurde, ja gerade weil er um fremder Schuld willen als unrein galt, so ist Christus das rechte wesenhafte Sühnopfer, obgleich, ja weil er als Missethäter vor das Thor hinausgeführt und von den Juden ausgestoßen und gewürgt wurde. — Daraus folgt nun V. 13, daß die Seinen das rechte Opfer nicht in dem Lager der Juden, sondern auf Golgatha zu suchen haben; daß sie nicht trauern und jammern und ängstlich seyn sollen, wenn sie gleich ihrem Herrn ausgestoßen und gleich ihm als unrein erachtet werden; ihre Hoffnung ist (V. 14) nicht auf ein irdisches Bürgerrecht im irdischen Jerusalem gerichtet, sondern auf das himmlische Bürgerrecht in dem himmlischen Jerusalem (Kap. 12, 22) der ewigen Stadt.

Und so folgt daraus endlich, daß die Christen nicht nöthig haben, fort und fort Thieropfer zu bringen, wie die Juden; sie sollen nicht levitische Opfer bringen neben Christi Opfer, sondern nur das Opfer Christi, durch das sie ein für allemal Sühne empfangen haben, in der V. 13 beschriebenen Weise geistlich reproduciren. Daher bleibt für den Christen kein anderes Opfer zu bringen übrig, als das Opfer des Dankes und Lobes.

Vers 15—17, d. h. zunächst V. 15—16, wird dieser Gedanke entwickelt. Das Opfer des Lobes und des standhaften Bekenntnisses (eben jene V. 13 beschriebene Reproduktion des Opfers Christi), dazu Wohlthätigkeit und Mittheilung von Gaben sind die Opfer, die Gott wohlgefallen. *Κοινωνία* in diesem (erst in der Sphäre der christlichen Literatur entstandenen) Sprachgebrauche findet sich auch Röm. 15, 26; 2 Cor. 9, 13; Phil. 1, 5. — An die Liebe zu den Brüdern reiht sich aber in natürlicher Ideenassociation V. 17 der Gehorsam gegen die Leiter der Gemeinde. So schließt sich von V. 7 bis V. 17 ein völliger Kreislauf des Gedankens ab. Von den *ἡγουμένοις* ist der Verfasser V. 7 ausgegangen und zu ihnen kehrt er V. 17 zurück. Ausgegangen ist er von denjenigen Leitern der Gemeinde, welche den Märtyrertod erlitten hatten; sie hatte er als Exempel des Glaubens hingestellt, war von da übergegangen zur *πίστις* selbst in ihrem Gegensatze zu fremdartigen Lehren, zur Verpflichtung, in der Gnade vor allem fest zu werden, zu der großartigen

Entwickelung des Gedankens, daß der Jude der Excommunicirte sey, der Christ, gerade wenn man ihn excommunicire, erst recht ins wahre Allerheiligste eingehe, endlich zu der Lehre, daß die innere Reproduktion des Opfers Christi — das Tragen der Schmach Christi — nebst der Liebe zu den Brüdern die einzigen Opfer seyen, die Gott vom Christen verlange (nicht als Sühnopfer, sondern als Dankopfer), und die Liebe zu den Brüdern führt ihn endlich zurück auf die Pflicht gegen die ἡγούμενοι und zwar die noch lebenden. — Direkt enthält V. 17 die Wahrheit, daß das Gemeindeglied, wenn es einen treuen Hirten hat und ihm nicht folgt, durch seine eigene Schuld verloren geht. Indirekt liegt darin zugleich die andere Wahrheit, daß es Pflicht des Hirten ist, zu wachen über die Seelen, und daß er Rechenschaft wird geben müssen über alle ihm anvertrauten Seelen, auch über die, so durch seine Schuld verloren gegangen sind. O das ist ein schweres Wort. Bedenke doch ein jeder Diener des Wortes, daß er freiwillig dies verantwortungsschwere Amt übernommen hat! Es kann sich Keiner für seine Trägheit und Fahrlässigkeit damit entschuldigen, er sey gezwungen worden zu diesem Amte. Wie vollends wollen die Diebe (Joh. 10, 10) sich vor Gott entschuldigen, welche das Amt, das die Gnadenmittel an Christi Statt zu spenden berufen ist, übernommen und sich in dasselbe gedrängt haben, dann aber nicht als Botschafter Christi Sein Wort und Evangelium gepredigt haben, sondern ihren eigenen Witz oder dasjenige, wonach den Leuten die Ohren jücken!

Vers 18—19 bildet den Uebergang zum Schluß. „Betet für mich.“ Das soll allezeit geschehen; die Hirten sollen getragen seyn durch das Gebet ihrer Gemeinden; und gut ist es, wenn die Gemeinde auch sonntäglich an diese Pflicht erinnert wird, wie das z. B. in der Züricher Liturgie vor Ertheilung des Segens mit den Worten geschieht: „Betet für uns; wir thun es auch für euch.“ — „Denn wir meinen, ein gutes Gewissen zu haben, da wir in allen Dingen recht zu wandeln trachten.“ Wer solchergestalt ein gutes Gewissen hat, der hat ein Recht, die Fürbitte zu fordern. Einen besonderen Anlaß aber hat der Autor, diese Fürbitte zu begehren, weil er in einer Lage ist, wo es nicht von ihm abhängt, zu den Lesern zurückzukehren. — Daß er jenen

Judenchristen in Jerusalem „wiedergegeben zu werden“ hofft, deutet auf ein früheres persönliches Verhältniß zu ihnen hin. Der Verfasser braucht darum nicht geradezu ein Gemeinde-Amt in Jerusalem bekleidet zu haben; er braucht nur während der ersten Bekehrung jener Leute gerade in Jerusalem gewesen zu seyn; sodaß auch die Autorschaft des Paulus durch diesen Vers nicht würde ausgeschlossen seyn.

Vers 20—21 schließt der eigentliche Brief mit einem Segenswunsche ab. „Der Gott des Friedens,“ ein solcher ist er für den Christen, der im Glauben an die sündenvergebende Gnade seines Heilandes zum Frieden mit Gott gelangt ist. „Welcher ausgeführt hat von den Todten den Hirten der Schafe, den großen, im Blut eines ewigen Bundes.“ Die Worte *ἐν αἵματι* gehören nicht zu *ἀναγαγών*; denn die Auferweckung Christi ist nicht im Blute des ewigen Bundes geschehen; auch paßt die Wortstellung nicht; die fraglichen Worte gehören vielmehr offenbar zu *τὸν μέγαν*; der große, rechte Erz- und Oberhirte ist Christus dadurch, daß er durch sein Blut einen ewigen Bund gestiftet hat (vgl. Kap. 9, 11 ff.). Den besten Commentar zu diesen Worten bildet Joh. 10. Weil Er sein Leben gelassen hat für die Schafe, ist Er der gute Hirte. — Der Gott nun, der diesen Oberhirten auferweckt, und seine *πίστις* (Kap. 12, 1—3) gekrönt hat, hat auch Macht, Kraft und Willen, die Glieder des Leibes Christi zu vollenden. Er soll sie geübt machen in allem Guten, daß sie seinen Willen thun. Dies geschieht aber nicht dadurch, daß Gott uns neue Gebote giebt, die wir nun ohne ihn erfüllen müßten, sondern dadurch, daß Er selbst in uns seinen Willen vollbringt durch Christum. Da, quod jubes, et jube, quod vis. Im neuen Menschen ist das eigene Thun und das Wirken Gottes nicht zu trennen; das Lebendigwerden Christi selber in uns ist identisch mit unserer Heiligung. Eine greuliche Karrikatur dieser Wahrheit stellt sich im Pantheismus dar, wo der Wille des natürlichen sündlichen Menschen mit dem Walten Gottes identificirt und die ungeheiligte Naturkraft als Erscheinung der absoluten Gotteskraft gefaßt wird.

Vers 22—25 ist eine Nachschrift. Sie rührt jedenfalls von derselben Hand her, welche den Brief geschrieben; die Frage ist aber, ob nur von derselben Hand (sodaß etwa der

Tachygraph, dem der Brief diktirt worden, nun die Nachschrift in seinem und nicht mehr in des eigentlichen Autors Namen beigefügt hätte, wie Tertius Röm. 16, 21—24), oder ob von demselben Subjekt und Autor; jener wie dieser konnte V. 22 sagen, daß er im Briefe sich kurz gefaßt habe; auch der Tachygraph konnte es, vorausgesetzt, daß ihm der Brief nicht wörtlich diktirt, sondern die Ausführung der Gedanken überlassen war. — Um dieser Kürze willen hofft er, daß die Leser seine Ermahnungen willig hinnehmen würden; nicht als ob ein kurzer Brief um seiner geringeren Quantität als solcher willen willkommener wäre, als ein längerer; sondern weil bei gedrängter Diktion manche Härte in den Ermahnungen auf Entschuldigung zu rechnen ein Recht hat, welche einem Autor, der volle Zeit und Muße hatte, weitläufig zu seyn, nicht so leicht würde verziehen werden. Kurz und gedrängt ist aber in der That das Schreiben gehalten, schon was die theoretischen Theile betrifft. Es gilt da recht das Wort: quot verba tot pondera. Jedes Sätzchen, ja jedes Satzglied enthält einen Exponenten, der zu einer ganzen Reihe entwickelt werden könnte. Selbst in der Wahl der Themata und Abschnitte ist das engste Maaß beobachtet. Vieles hat der Autor absichtlich bei Seite gelassen, was er auch noch hätte in den Kreis seiner Betrachtung ziehen können. Wie trefflich hätte sich z. B. auch eine Vergleichung Christi mit dem Passah durchführen lassen. Aber diese hat er Kap. 13, 10 nur zart angedeutet. Offenbar haben Zeit und Umstände ihn gedrängt. So mußte er denn auch in den paränetischen Stücken (namentlich Kap. 6 und Kap. 10) oft schwere Warnungen kurz und fast unvermittelt hinstellen. Dafür bittet er V. 22 um Entschuldigung; er konnte nicht anders; er schrieb διὰ βραχέων und mußte so schreiben.

Vers 23 giebt er die Notiz, daß Timotheus frei geworden sey. Timotheus war also gefangen gewesen. Wann? darüber im Anhang. Wenn er nun schreibt, falls Timotheus bald komme (ἐάν), werde er mit Timotheus zusammen die Leser sehen, so scheint hierbei die Voraussetzung obzuwalten, daß er selbst nicht gefangen war, und nicht in einer Gefangenschaft jenes Hinderniß der Rückkehr bestanden haben könne, um dessen Beseitigung die Leser (V. 19) beten sollen. Denn wäre er gefangen

gewesen, so hätte er doch immer erst es abwarten müssen, ob man ihn freisprechen werde, und dann hätte es nicht von der Schnelligkeit des Kommens des Timotheus abgehangen, ob er mit Timotheus die Leser sehen würde oder ohne Timotheus. — Unser 23ster Vers führt uns also auf die Vermuthung, der Autor sey frei gewesen, sey bereits im Begriffe gewesen, abzureisen, und habe den eben erst aus dem Gefängniß entlassenen Timotheus mitnehmen wollen als Reisegefährten, vorausgesetzt, daß dieser schnell genug ihn an seinem Wohnorte aufsuchen und abholen werde.

Gleichwohl thun sich hier eine Menge von Bedenklichkeiten auf. Wie konnte denn der Autor die Leser V. 19 ermahnen, für ihn zu beten, daß er ihnen wiedergegeben würde, wenn er doch so sprung- und reisefertig war? — Ferner: warum schreibt er überhaupt, wenn er doch selbst zu ihnen kommen will? — Ich finde, daß die Commentatoren bisher viel zu leicht über diese Schwierigkeit hinweggegangen sind. Ich sehe nur zwei Lösungen. Entweder müssen wir annehmen, der Autor habe die Nachschrift geraume Zeit später geschrieben, als den Brief; als er den Brief schrieb, sey er noch gefangen gewesen; erst nach seiner Befreiung habe er die Nachschrift beigefügt. Allein dann sollte man doch wahrlich in dieser Nachschrift eine dankende Erwähnung seiner eigenen unerwartet früh erfolgten Befreiung erwarten. (Etwa: „Gott aber sey Dank, der über Bitten und Verstehen gethan und mich befreit hat.") Oder besser, wir nehmen an, daß der eigentliche Autor des Briefes wirklich gefangen war (doch nach V. 19 nicht ohne Hoffnung auf Freiheit), daß aber der Anhang V. 22—25 nicht von ihm, sondern von demjenigen Gehülfen herrührt, dem er — nicht etwa den Brief diktirt, sondern dem er nur die Gedanken gegeben, mit dem er nur den Inhalt durchgesprochen hatte, die Conception ihm überlassend. Dieser Gehülfe hatte dann in der That Ursache, von sich aus sich noch V. 22 wegen etwaiger harter Ausdrücke zu entschuldigen. Dieser Gehülfe erzählt die Befreiung des Timotheus. Dieser Gehülfe ist frei und reisefertig — doch wird weder er noch Timotheus direkt nach Jerusalem gereist seyn, um den Brief zu überbringen; sonst wäre die ganze Nachschrift oder (wenn Timotheus der Ueberbringer war) wenigstens

die Notiz V. 23 überflüssig gewesen. Sondern jener Gehülfe hoffte zwar bald mit Timotheus nach Jerusalem zu kommen, reiste aber zuvor irgend anderswohin, sodaß der Brief durch irgend einen Anderen übergeben wurde.

Aus Vers 24 geht hervor, daß dieser Gehülfe sich in Italien befand; denn er schreibt Grüße von den Christen von Italien. Denn die Erklärung „die aus Italien Entflohenen" (Bleek u. v. a.) geht darum nicht wohl an, weil es doch sonderbar gewesen wäre, wenn nur diese und nicht auch die übrigen Christen, die an dem Orte lebten, wo der Brief geschrieben wurde, Grüße an die Leser dem Briefsteller aufgetragen hätten. Das ἀπό erklärt sich leicht; ἐν konnte er, wenn er selbst in Italien sich befand, weniger gut schreiben; gerade wenn er „die Heiligen in Italien" geschrieben hätte, hätte er diese so objektiv bezeichnet, als ob er selbst nicht auch in Italien wäre. Daher wählt er die Präposition ἀπό. „Die Heiligen von Italien grüßen euch;" die von Italien Gebürtigen, die dort zu Hause waren, im Gegensatze zu ihm selber, der sich zwar in Italien befand, aber nicht von Italien war. So sagt der Grieche (vgl. Tholuck z. d. St.) οἱ ἀπὸ γῆς und οἱ ἀπὸ θαλάσσης, „die Landreisenden, die Seereisenden," so Polyb. 5, 86, 10 οἱ ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας βασιλεῖς, die alexandrinischen Könige. Vgl. auch Apgsch. 17, 3. Freilich hat Tholuck noch ein Bedenken. Warum schreibt der Autor nicht ἀπὸ Ῥωμῆς? Erstlich darum nicht, weil er von allen Gemeinden Italiens Grüße schreiben wollte; zweitens, weil er selbst, wie wir später sehen werden, sich gar nicht zu Rom befand.

Die letzten Verse des Briefes führen uns ungesucht zu der kritischen Untersuchung über Alter, Zweck und Verfasser unseres Briefes, welche wir nun in einem Anhange zu führen gedenken, nachdem wir mit dem Inhalte des Briefes vertraut sind.

Anhang.

Ueber Alter, Bestimmung und Verfasser des Hebräerbriefes.

Erstes Kapitel.

Der Leserkreis.

Durch den Mangel einer Ueberschrift oder Anrede, durch die starksystematische Disposition des Stoffes in sehr deutlich abgegrenzte Abschnitte, deren Themata jedesmal förmlich angekündigt werden, sowie durch die scharfe Absonderung der paränetischen Abschnitte von den theoretischen, endlich durch die Schwierigkeit der Diktion, die Gedrängtheit der Gedanken und jene Feinheit der Argumentationen, wobei vieles wirklich nur angedeutet und vermittelnde Glieder dem sinnenden (und das alte Testament mit dem Briefe vergleichenden) Nachdenken überlassen sind, unterscheidet sich der Hebräerbrief von allen anderen neutestamentlichen Briefen, und in Berücksichtigung aller jener Eigenthümlichkeiten darf man wohl aussprechen (was Berger*) in richtiger Ahnung, nur auf falsche Weise gethan), daß der Hebräerbrief kein Brief im vollen und eigentlichen Sinne, oder wenigstens kein Brief im gewöhnlichen Sinne sey. Der Autor seinerseits hat sich nicht frei gehen lassen, hat

*) Göttinger theol. Bibl. Thl. III. Stück 3. S. 449 ff.

nicht einen Erguß seiner Gedanken, Sorgen, Wünsche und Gefühle niedergeschrieben (wie das Paulus, selbst in dem systematischsten seiner Briefe, dem Römerbriefe, thut), sondern er hat sein Schreiben gearbeitet und ausgearbeitet nach einem wohlüberlegten Schema, so daß er sichtlich den subjektiven Fluß seiner Gedanken und Gefühle diesem objektiven Schema unterordnete. Nie wird die strenge Ordnung seiner Argumentation von überwallenden Gemüthserregungen durchbrochen (wie das z. B. Röm. 1, 22 ff.; 2, 1 und 3 ff. und 24; 3, 5 und 9; 7, 24; 11, 33 u. s. w. geschieht). Die Leser ihrerseits hätten den Hebräerbrief, wenn er nach Art der sonstigen neutestamentlichen Briefe einmal in der Gemeindeversammlung wäre vorgelesen worden, unmöglich verstehen können; der Hebräerbrief mußte, um verstanden zu werden, Abschnitt für Abschnitt langsam und sorgfältig und wiederholt durchgegangen werden mit steter Vergleichung der darin citirten alttestamentlichen Stellen und ihres Zusammenhanges. Darauf hat der Autor offenbar gerechnet.

Er war also kein gewöhnlicher Brief; er war mehr als ein Brief, er hatte wirklich etwas von der Natur einer theologischen Abhandlung an sich, und insoweit hat Berger gewiß richtig gesehen. Aber darin ist er offenbar zu weit gegangen, wenn er glaubte, der Hebräerbrief sey eine reine Abhandlung gewesen, gar nicht für einen bestimmten Kreis von Lesern, sondern für das ganze christliche oder wenigstens judenchristliche Publikum geschrieben (so etwa, wie das Ev. Matthäi). Er sah sich dabei zu der unnatürlichen Annahme genöthigt, daß der Anhang Kap. 13, 22—25 erst nachträglich von Jemandem beigefügt sey, der die Abhandlung an irgend welche andere Gemeinden weitergeschickt habe. Damit ist aber nichts gewonnen. Denn nicht bloß in dem Anhange, sondern auch im Briefe selbst (Kap. 13, 19) werden persönliche Beziehungen des Autors zu den Lesern vorausgesetzt, und vollends die Art der Paränese weist auf ganz bestimmte Leser hin. Nicht allein, daß durch den ganzen Brief hindurch einer sehr speciellen Verirrung oder geistlichen Krankheit entgegengearbeitet wird, nicht allein, daß in den paränetischen Stücken eine genaue Bekanntschaft mit dem Seelenzustande der Leser vorausgesetzt werden

muß, sondern an der Stelle Kap. 5, 12 wird ja sogar angedeutet, daß die sämmtlichen Leser mit einander zu ein und derselben Zeit zum Christenthume übergetreten waren, und Kap. 6, 10 und Kap. 10, 32 ff. wird auf ihren früheren Wandel, ihren früheren Glaubensmuth im Gegensatze zu ihrer jetzigen Verzagtheit hingewiesen, lauter Bestimmungen, die so eng sind, daß wir nicht einmal an eine ganze Gemeinde, sondern nur an einen sehr engen und begrenzten Kreis von Individuen in einer Gemeinde denken dürfen.

Der Hebräerbrief weicht also ab von der Natur eines Briefes, was die Art der Darstellung des Inhaltes betrifft; er ist aber ein Brief, was die Bestimmung für einen bestimmten Leserkreis betrifft.

Daß dieser Leserkreis unter den Judenchristen zu suchen sey, versteht sich nach dem Inhalte des Briefes im Grunde von selbst; ja mehr noch, wir dürfen diese Judenchristen nur in Jerusalem suchen. Ist ja doch der Inhalt des Briefes im Ganzen und Einzelnen der Einen praktischen Tendenz zugewandt, die Leser zu überzeugen, daß es kein Unglück und keine Gefahr für das Seelenheil sey, ausgeschlossen zu seyn vom Tempel und Tempeldienst, und ihnen klar zu machen, daß der Schwerpunkt für den messiasgläubigen Israeliten nicht auf dem Israelitenthum und Levitismus, sondern auf dem Messiasthum liege. Die Leser theilten also nicht allein mit vielen außer Jerusalem wohnenden Judenchristen die allgemeine irrige Anschauung, als ob die Hauptsache die jüdische Theokratie mit ihrem Cultus wäre, und als ob um dieser Hauptsache willen und somit für die, die an ihr Theil haben, der Messias gesandt sey, zwar nicht als Nebensache, aber doch nur gleichsam als ein Lohn und eine Gabe des Wohlgefallens mit dieser Theokratie. Sie hatten nicht nur das noch nicht begriffen, daß vielmehr die jüdische Theokratie gegründet worden sey um des Messias willen, dieser aber um der ganzen Welt willen. Sondern zu dieser theoretisch irrthümlichen Anschauung kam bei ihnen noch die praktische Gefahr, wirklich und realiter vom Tempelcultus ausgeschlossen zu werden; ja durch diese Gefahr wurde offenbar erst der theoretische Irrthum geweckt und aufgerufen. Denn die ganze Polemik des Briefes ist sichtlich nicht

gegen bewußte Irrlehrer und verschuldete Irrlehre gerichtet (wie z. B. die Polemik im Galaterbriefe), sondern gegen eine Verirrung, die in ἀσθένεια ihre Wurzel hatte. Zu schwach, zu unentwickelt waren die Leser in Glauben und Erkenntniß, um das schreckliche Gefühl: ausgeschlossen zu seyn vom alten theokratischen Heiligthum, ertragen und überwinden zu können. Daher ist die theoretische Auseinandersetzung des Briefes gänzlich unpolemisch, irenisch, rein thetisch gehalten, ist Milch für Schwache (Kap. 5, 12); die Polemik richtet sich einzig gegen die Sünde des Kleinmuthes, nie gegen geflissentliche Irrlehre. — Jene praktische Gefahr konnte nun aber in dieser Weise nur bei solchen Judenchristen, die wirklich in Jerusalem selbst wohnten, stattfinden. Anderwärts, in Palästina und in der Diaspora, konnten wohl Irrlehrer nach Art der galatischen auftreten, nimmer aber jene Verhältnisse eintreten, aus welchen eine solche unwillkührliche Angst vor Exclusion sich bilden konnte. Denn wo kein Tempel war, da konnte die Exclusion vom Tempel nicht praktisch fühlbar werden. Von einer localen Synagoge ausgeschlossen zu seyn, konnte an sich als kein Unglück betrachtet werden, da die Constituirung von Synagogen gänzlich eine Sache der Freiheit war (in Jerusalem bestanden 460 bis 480) und die Judenchristen von dem Synagogalverbande sich allenthalben frühzeitig trennten; auch ist eben im Hebräerbriefe von einer Excommunication aus jüdischen Synagogen keine Rede, sondern von der Exclusion von dem Tempel und Altar und der israelitischen theokratischen Gesammtgemeinde. Eine solche konnte nur in Jerusalem selbst praktisch fühlbar werden. (Vgl. Bleek I, S. 29.)

Zwar in Einer Beziehung konnte auch den Judenchristen außer Jerusalem die Excommunication aus dem Tempel fühlbar werden, nämlich wenn sie an einem der drei hohen Feste nach Jerusalem kamen und dann den Tempel für sich verschlossen fanden. Allein hätte der Autor solche Christen im Sinne gehabt, so würde er sicherlich mehr das Passahfest und Pfingsten und Laubhütten in seinem Briefe in den Vordergrund gestellt und als entbehrlich nachgewiesen haben, während er vielmehr den Cultus jener Feste ganz zurücktreten läßt, und nur das Versöhnungsopfer in den Vordergrund stellt. Gewiß sind also die Leser in Jerusalem zu suchen.

Wiederum aber kann es nicht die ganze, große Gemeinde in Jerusalem gewesen seyn, für welche der Brief bestimmt war. Schon die Stellen Kap. 6, 10 und Kap. 10, 32 ff. wehren dies; denn es ist doch nicht wohl denkbar, daß eine Gemeinde, deren Gliederzahl sich jedenfalls in die Tausende belief, mit einander wie Ein Mann früherhin sollte bekenntnißtreu und muthig gewesen und dann mit einander wie Ein Mann schwach und verzagt geworden seyn. Auch die Stelle Kap. 2, 3 läßt nur an solche Leser denken, welche erst nach der Zeit der Himmelfahrt Christi sich bekehrt hatten, deren Leben überhaupt erst in spätere Zeit fiel, und die daher nicht selbst Zeugen der Wirksamkeit Jesu gewesen waren. Vollends verbietet uns die Stelle Kap. 5, 12 geradezu, an jene ganze Gemeinde zu denken, welche, die Muttergemeinde Aller, jedenfalls viele im Christenthum ergraute und vollgereifte Glieder zählte, Viele, die persönliche Jünger Jesu gewesen waren, und wiederum Viele, die später von Jahr zu Jahr hinzugekommen waren. Wie konnte zu einer solchen Gemeinde gesagt werden: „Der Zeit nach solltet ihr schon Lehrer seyn, bedürft aber selbst wieder der Belehrung" —? Der Zeit nach waren die Glieder dieser Gemeinde eben überhaupt nicht einander gleich im Alter ihrer Bekehrung, sondern bis auf etwa drei Jahrzehente verschieden; sodann wird man von mehreren Tausenden nicht voraussetzen, daß sie Lehrer seyn sollten; am wenigsten wird man dies von einer Gemeinde sagen, in deren Schooße jedenfalls *wirklich* viele Lehrer existirten; am allerwenigsten kann eine *solche* Gemeinde mit einander so zurückgekommen seyn, daß sie wieder der Milch bedurfte. Alle diese Umstände, zusammengenommen mit der ganzen Darstellungsart des Briefes, müssen uns bewegen, die Worte Kap. 5, 12 χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς so zu verstehen, daß die Leser *wirklich wieder in Unterricht genommen waren* *), d. h. daß der Brief für *einen geschlossenen Kreis von Neophyten in Jerusalem bestimmt war*, welche, aus Angst vor der Exclu-

*) Auf die im *Hebräerbriefe selbst* enthaltenen (schriftlichen) Lehren kann dies διδάσκειν nicht bezogen werden. Denn es hat ja zu seinem Objekt die στοιχεῖα, welche im Hebräerbriefe gerade *nicht* gelehrt werden.

sion vom Tempelcultus scheu geworden, Miene machten, sich von dem Christenthume wieder zurückzuziehen (Kap. 10, 25), deshalb neu in Unterweisung genommen waren, und zu deren Unterricht nun der Hebräerbrief eine Art von Leitfaden bilden sollte.

Zweites Kapitel.

Zeit der Abfassung.

Wann dieser Brief verabfaßt worden sey, läßt sich nur indirekt und nur annäherungsweise bestimmen, und auch dies nur durch sorgfältigste Beachtung sowohl des Gesammtinhaltes als einzelner Andeutungen. Der Gesammtinhalt läßt uns, wie eben gezeigt worden, darauf schließen, daß den Lesern der Zutritt zum Tempel und Tempelcultus erschwert oder verschlossen wurde. Daraus ergiebt sich uns aber ein ziemlich sicherer *terminus a quo*, ein Zeitpunkt, vor welchem der Brief sicherlich nicht geschrieben seyn kann. Wir wissen nämlich aus Apgsch. 21, 28—29, daß im Mai 58, als Paulus von seiner dritten Missionsreise aus nach Jerusalem kam, die Juden ihn anklagten, daß er einen Ἕλλην, einen Unbeschnittenen, nämlich den Heidenchristen Trophimus, in den Tempel mitgenommen und hierdurch den heiligen Ort profanirt habe. Mag dies nun ein absichtlicher Vorwand oder, wie es nach V. 29 (ἐνόμιζον) scheint, ein bloßer Irrthum gewesen seyn: soviel geht jedenfalls aus der Art der Anklage, sowie namentlich aus V. 24 hervor, daß es dazumal den Judenchristen als Beschnittenen und als geborenen Israeliten noch unverwehrt war, den Tempel zu betreten. Der Hebräerbrief muß also nach dem Jahre 58 geschrieben seyn, und zwar nicht allzu kurz nach dem Apgsch. 21 erzählten Ereigniß. Es mußte mittlerweile der Haß der Juden gegen das Christenthum sich bis zu einem bedeutend höheren Grade gehoben haben.

Als äußerster *terminus ad quem* bietet sich das Jahr 66 als Anfangsjahr des jüdischen Krieges dar. Daß nämlich der

Hebräerbrief überhaupt vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, ergiebt sich nicht etwa nur aus jenen einzelnen Stellen (Kap. 9, 8; 10, 1), wo von dem levitischen Cultus als einem noch bestehenden im Präsens geredet wird, sondern würde sich, auch wenn wir jene Stellen nicht hätten, doch mit zweifelloser Sicherheit aus dem Inhalt und dem praktischen Zwecke des Briefes ergeben. Offenbar müssen wir aber noch eine Reihe von Jahren über jenen äußersten terminus ad quem zurückgehen; es ist nicht wahrscheinlich, daß der Brief erst direkt vor dem Anfange des Krieges geschrieben wurde, als die innere Gährung und Zersetzung des israelitischen Nationallebens schon vollendet war. Die in dem Briefe vorausgesetzten Zustände sehen vielmehr dem beginnenden Anfange jener Gährung ähnlicher, als ihrer Vollendung.

Einzelne ἡγούμενοι waren allerdings schon den Zeugentod gestorben (Kap. 13, 7); auch die Leser selbst hatten schon Einbuße an irdischem Besitze erlitten (Kap. 10, 34), und manche ihrer Glaubensgenossen waren Gefangene gewesen (ebendas.), sie selbst hatten aber noch nicht nöthig gehabt, bis aufs Blut zu kämpfen (Kap. 12, 4, vgl. unsere Bemerk. z. d. St.). Dagegen wird in dem paränetischen Theile durchweg vorausgesetzt, daß es zu ernsteren Verfolgungen noch kommen könne, ja kommen werde; recht methodisch werden die Leser dazu vorbereitet, die bevorstehenden Leiden als Erziehung Gottes aufzunehmen (12, 5 ff.), nicht kleinmüthig zu werden (10, 38 f.), auszuharren in Geduld (10, 36), den Glauben der Blutzeugen nachzuahmen (13, 7) und gleich Christo und allen alttestamentlichen Frommen das künftige Ziel, den Eingang in das himmlische Allerheiligste, bestimmt und allein ins Auge zu fassen (Kap. 11 und Kap. 12, 1—3). — Finden wir nun Spuren einer Verschlimmerung des Zustandes der jerusalemitischen Judenchristen nach dem Jahre 58?

Vor allem kann man an die neronische Verfolgung im Juli 64 denken, welche, obwohl sie nicht über den orbis terrarum sich erstreckte, doch sicherlich einen Rückschlag auch auf Palästina geäußert haben wird. Waren die Juden ohnehin schon voll Erbitterung gegen die Christen, und waren sie nur durch die Macht der Römer von eigenmächtigen Ausbrüchen ihrer Wuth zurückgehalten worden, so ward die neronische Verfolgung

gewiß für sie zu einem Signal, welches sie nicht erst zweimal sich geben ließen. Diese Christen, welche nun als Verbrecher gegen den Kaiser galten, zu verfolgen, war kein Unrecht mehr und brachte keine Gefahr. Diese Christen, deren Häupter, Petrus und Paulus, so kurz hinter einander als Verbrecher und Aufrührer waren hingerichtet worden, hatten kein Recht und keine Hoffnung auf Schutz von Seiten der Römer. Gewiß begann also mit dem Sommer oder Herbst des Jahres 64 eine Epoche gesteigerter Verfolgung für die Christen Jerusalems.

Aber diese Steigerung war doch nicht die erste seit dem Jahre 58. Schon unter der Procuratur des Porcius Festus (60—62) steigerte sich nach den Schilderungen, die uns Josephus von jener Zeit hinterlassen hat, die Zügellosigkeit der Juden auf eine bis dahin nie gesehene Höhe. Schon im Jahre 57 (vgl. Wieselers Chron. d. Apgsch. S. 79) war ein erster großartigerer Versuch der Freischärlerei (Apgsch. 21, 38; *Jos.* antiq. 20, 8, 5 f.; bell. jud. 2, 13, 3 f.), d. h. der sicarii gemacht, aber niedergeschlagen worden; unter Festus steigerte sich aber die Menge der Goeten und Pseudomessiasse; das Fieber des Pseudo-Makkabäerthums fraß um sich und durchfraß die Schichten des innerlich faul und sittlich haltlos gewordenen Volkes. Immer strenger lastete dann die römische Zuchtruthe auf den bezwungenen Empörern (*Jos.* antiq. 24, 5; 25, 8). Wie sehr mochten nun auch die Christen als „Anhänger eines Messias" dem Argwohn der heidnischen Obrigkeit ausgesetzt gewesen seyn, welche schwerlich mit großer Sorgfalt die Art und Natur jedes einzelnen „Messias" wird untersucht haben, sondern in deren Augen nothwendig die ganze Messiashoffnung und jedes Reden von einem Messias bald Contrebande werden und als jüdische Burschenschäftelei verpönt werden mußte, nachdem einmal Dutzende von Messiassen immer und immer wieder zuletzt sich als Agitatoren und Rebellen herausgestellt hatten. Wie leicht mußte es unter diesen Umständen den Juden werden, die ihnen verhaßten Christen bei den Römern anzuschwärzen oder doch für etwaige eigenmächtige Verfolgungen der Christen eine bill of indemnity zu erwirken! Gewiß schon das Jahr 60 oder 61 bildete eine Epoche gesteigerter Noth für die Christen. Und daß im Jahre 62, nach des Festus Abreise und vor seines Nachfolgers Albinus Ankunft,

der Apostel Jakobus Alphäi auf Anstiften des Hohenpriesters Annas des Jüngeren gesteinigt wurde, erzählt uns Josephus ausdrücklich (antiq. 20, 9, 1). Dieser Mord war wohl das Signal für Weiteres.

Hiernach begann in dem Jahre 62 eine Steigerung in der Noth der jerusalemitischen Christen und mit dem Herbst 64 eine zweite noch größere Steigerung. Wir können nun den Hebräerbrief uns entweder im Spätsommer 64 geschrieben denken — dann wird sich die Stelle Kap. 13, 7 auf den Tod der Apostel Petrus und Paulus beziehen, was, wie wir dort sahen, nicht absolut unmöglich ist — oder der Hebräerbrief könnte auch im Jahre 62 oder 63, nach dem Tode des Jakobus Alphäi, geschrieben seyn — wo dann Kap. 13, 7 vornehmlich an Jakobus Alphäi zu denken wäre, dessen bloßer Name aber die Leser schon von selbst auch an den früheren Tod des Jakobus Zebedäi mit erinnern mußte. Zwischen beiden Zeitpunkten haben wir einstweilen noch die Wahl, wiewohl die Stelle Kap. 13, 7 sich allerdings bei der letzteren Annahme noch einfacher erklären würde, da dann der Autor an den Märtyrertod von solchen Männern gedacht hat, welche wirklich vor den Augen der Leser und somit als eigentliche Vorbilder der πίστις den Tod erlitten hatten, und welche auch im eigentlichsten Sinne ἡγούμενοι der jerusalemitischen Gemeinde gewesen waren. (So konnten die Leser selbst des Zebedäiden Jakobus Tod mit angesehen haben, wenn sie auch dazumal noch Juden gewesen waren. Und auch er konnte zu den ἡγουμένοις ὑμῶν gerechnet werden, weil er in der Gemeinde gewirkt hatte, der die Leser seither beigetreten waren, und als einer der Apostel, deren göttliche Berufung sie seit ihrer Bekehrung anerkannten.)

Sehen wir nun zu, ob uns die Stelle Kap. 13, 23 einen bestimmteren Aufschluß über die Abfassungszeit des Hebräerbriefes gewährt. Timotheus war gefangen gewesen und hatte so eben seine Freiheit wieder erlangt, als der Brief geschrieben oder wenigstens als er abgeschickt wurde. Zugleich haben wir aus der Stelle Kap. 13, 23—24 entnommen, daß der Schreiber oder Concipient des Briefes frei war, sich in Italien befand, jedoch an einem anderen Orte, als Timotheus (wenn der so eben freigewordene Timotheus bald genug zu ihm

kommt, so will er mit ihm in den Orient reisen), daß dagegen der eigentliche Autor des Briefes, von dem der Stoff (nicht aber die Diktion, vgl. Kap. 13, 22) herrührt und in dessen Namen der Brief bis Kap. 13, 21 geschrieben ist, keineswegs so von sich selbst abhing, um je eher je lieber nach Jerusalem abreisen zu können, vielmehr durch irgendwelche unfreiwillige Lage so gebunden war, daß er seine Leser (Kap. 13, 19) ermahnte, Gott zu bitten, damit er ihnen wieder geschenkt würde.

Wann könnte nun Timotheus in Italien gefangen gewesen seyn? — Während der römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus wurden mehrere seiner Gehülfen in seinen Proceß verwickelt und eine Zeitlang in Gewahrsam gehalten; so Aristarch (Kol. 4, 10) und Epaphras (Philem. 23). Daß um jene Zeit auch Timotheus könnte verhaftet gewesen seyn, ist nicht unmöglich. Als der Apostel Paulus die Briefe an die Kolosser und Philipper schrieb, war wirklich Timotheus bei ihm (Kol. 1, 1; Phil. 1, 1; 2, 19). Zwar nennt der Apostel ihn nicht seinen Mitgefangenen, und erwähnt nicht geradezu einer Gefangenschaft des Timotheus; aber schon der Umstand, daß der Brief an die Philipper geradezu im Namen des Paulus und Timotheus geschrieben ist (1, 1), und Timotheus somit mit-einstimmt in die Danksagung für das εἰς χρείαν übersandte δόμα — schon dieser Umstand sollte fast darauf schließen lassen, daß Timotheus mit Paulus zusammen gefangen war. Gerade weil der Apostel im ganzen Briefe in seiner Person redet, seine Ermahnungen in seinem Namen ertheilt, Kap. 3, 4 ff. von seinen — ausschließlich seinen — früheren Lebensverhältnissen spricht, weil also beim Inhalte des Schreibens Timotheus nicht mit betheiligt ist, so hatte jene Ueberschrift Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ eigentlich gar keinen Sinn, wenn sie sich nicht darauf bezog, daß die Veranlassung des Schreibens — das empfangene Geschenk — gleicherweise den Timotheus wie den Paulus anging *), und dies ist wohl nur dann denkbar, wenn Timotheus das Schicksal des Apostels als Gefangener

*) Der Umstand, daß Timotheus etwa als ταχύγραφος den Philipperbrief geschrieben haben könnte, reicht zur Erklärung der Ueberschrift Phil. 1, 1 gewiß nicht hin. Niemals schrieb der Tachygraph in der Ueberschrift seinen Namen neben den des Paulus.

theilte. Aehnlich erklärt sich dann die analoge Stelle Kol. 1, 1. Diese Vermuthung wird aber bestätigt durch die Stelle Phil. 2, 19. Paulus hofft, er werde den Timotheus bald in den Orient schicken können. Warum ist dies ein Gegenstand seiner Hoffnung? War Timotheus frei, so konnte er einfach beschließen, ihn dorthin zu schicken. Er hofft ihn zu schicken, sobald er weiß, wie es mit seinem eigenen Proceß stehe (V. 23), und gleicherweise hofft oder „vertraut" er (V. 24), daß der Herr „auch" ihm selbst bald zur Freiheit verhelfen werde. Diese Worte ὅτι καὶ αὐτὸς ταχέως ἐλεύσομαι sind so parallel mit den Worten ἐλπίζω δὲ Τιμόθεον ταχέως πέμψαι ὑμῖν, daß es nicht allzugewagt seyn dürfte, anzunehmen, daß auch Timotheus, der „ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν" (V. 22) und welcher allein unter allen nicht das Seine gesucht hat (V. 20—21), in des Paulus Proceß verwickelt und gefangen war. Wäre Timotheus frei gewesen, warum schickte ihn Paulus nicht sogleich mit Epaphroditus oder nicht lieber statt des (V. 27) kaum erst von tödtlicher Krankheit genesenen Epaphrodit?

Wir sind nicht gemeint, diese Stellen für einen zwingenden Beweis auszugeben, daß Timotheus damals mit Paulus gefangen gewesen sey, sondern wir glauben, aus ihnen nur die Möglichkeit bewiesen zu haben, daß er damals gefangen gewesen seyn könne. Der Philipperbrief ist im Jahre 62 geschrieben, jedenfalls vor dem dritten Jahre der paulinischen Gefangenschaft in Rom, wo seine Lage sich verschlimmerte. Wenn nun die Hebr. 13, 23 erzählte Befreiung des Timotheus identisch ist mit der Phil. 2, 19 gehofften, so ist der Hebräerbrief etwa gegen Ende des Jahres 62 geschrieben, also gerade nach dem Tode des Jakobus Alphäi.

Wäre dies die einzige Zeit, wo eine Gefangenschaft des Timotheus in Italien denkbar wäre, so wäre die oben offengebliebene Wahl zwischen dem Jahre 62 und dem Jahre 64 somit schon entschieden. Allein Timotheus ist, nachdem er von Paulus wirklich in den Orient geschickt worden war, von demselben, dessen Proceß mittlerweile (in der ersten Hälfte des Jahres 63) eine sehr ernste Wendung genommen hatte, dringend gebeten worden (2 Tim. 4, 21), vor dem Herbst 63 wieder zu ihm zurückzukehren. Sicherlich wird er diese Bitte seines „Vaters"

erfüllt haben. Dann ist es aber möglich, daß er selbst in den Proceß des Paulus verwickelt ward, möglich auch, daß er nach dem Tode des Paulus in der neronischen Verfolgung (Juli 64) gefangen genommen wurde. Kurz auch im Jahre 64 läßt sich eine Gefangenschaft des Timotheus in Italien ebenfalls als möglich denken; nur daß hier die Wiederbefreiung minder wahrscheinlich ist, als im Jahre 62.

Wir sind also über die Wahl zwischen dem Herbst 62 und dem Spätsommer 64 noch nicht gänzlich hinausgekommen. An beiden Zeitpunkten könnte der Hebräerbrief geschrieben seyn. Erst die Untersuchung über den Verfasser wird uns vielleicht bestimmteres Licht geben.

Drittes Kapitel.

Die ursprünglich griechische Abfassung.

Ehe wir zur Untersuchung über den Autor des Hebräerbriefes übergehen können, muß noch eine Vorfrage erledigt seyn, nämlich die, ob dieser Brief wirklich ursprünglich in griechischer Sprache verabfaßt, ob er nicht etwa bloß eine Uebersetzung oder Ueberarbeitung eines aramäischen Originales sey. Im Briefe selbst liegen gar keine Erscheinungen vor, welche zur Aufwerfung einer solchen Frage veranlassen könnten; aber eine Reihe von Kirchenvätern weiß von einer ursprünglich aramäischen Verabfassung zu reden, daher die Frage nicht gänzlich umgangen werden darf.

Der älteste dieser Väter ist der Alexandriner Clemens, von welchem Eusebius (6, 14) erzählt, er habe in seinen Hypotyposen *ἐπιτετμημένας διηγήσεις* (Untersuchungen) über alle Bücher der heiligen Schrift unternommen, und sey in Betreff des Hebräerbriefes zu dem Resultate gekommen: *Παύλου μὲν εἶναι, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν· ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων.* Allein schon die

letzten Worte zeigen klar genug, wie Clemens zu dieser Ansicht gekommen ist. Nicht eine *παράδοσις* ist es, welcher er folgt, sondern eine wissenschaftliche Conjektur, welche er aufstellt. Die stylistische Unähnlichkeit mit den paulinischen Briefen und die Aehnlichkeit mit den Schriften des Lukas fiel ihm (mit Recht) auf; der Brief, sah er ein, könne in dieser Form nicht von Paulus herrühren; da nun aber doch die allgemeine Tradition des Orients (wie wir im folgenden Kapitel sehen werden) den Apostel Paulus als den Verfasser nannte, so fragte sich Clemens: Sollte der Brief in seiner jetzigen Form nicht vielleicht wirklich von einem Anderen, von Lukas, herrühren? Warum nicht? dachte er; wie leicht ist's möglich, daß Paulus jenen aramäisch redenden Judenchristen in ihrer Sprache schrieb*), und ein Schüler des Paulus (z. B. jener Lukas selbst, mit dessen Styl der des Hebräerbriefes so große Aehnlichkeit hat) nachher den Brief für einen weiteren Leserkreis bearbeitete. — Daß aber Clemens hier wirklich nur eine subjektive Conjektur und nicht eine kirchliche Tradition giebt, erhellet am deutlichsten daraus, daß sogleich sein Schüler Origenes die ursprünglich aramäische Abfassung fallen läßt, wiewohl er den Kern der Ansicht des Clemens beibehält. Auch er bemerkt (bei Euseb. 6, 25) den stylistischen Unterschied zwischen dem Hebräerbrief und den paulinischen Briefen; auch er wagt nicht, jenen Brief in seiner jetzigen Gestalt unmittelbar auf Paulus zurückzuführen; aber er weiß sich diese Erscheinung durch eine einfachere (und in der That weit wahrscheinlichere) Conjektur zu erklären, nämlich durch die Annahme, daß Paulus diesen Brief nicht wörtlich diktirt habe, sondern nur in freiem mündlichem Gespräch die Gedanken und Gedankenentwickelungen dazu geliefert habe, deren Concipirung und Ausarbeitung er dann einem seiner Schüler überließ (*τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν· ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡςπερεὶ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου*). Sicherlich würde Origenes nicht auf diesen Lösungsversuch verfallen seyn, wenn es eine auch

*) *Ἑβραϊκὴ φωνή* bezeichnet natürlich hier nicht die althebräische Sprache, welche ja nur noch den gelehrten Juden verständlich war, sondern die aramäische. Vgl. Apgsch. 22, 2.

nur einigermaßen sichere Ueberlieferung über eine ursprünglich aramäische Abfassung gegeben hätte; denn dann hätte er ja dieser neuen Conjektur durchaus nicht bedurft. Daß er die Ansicht des Clemens modificiren zu müssen glaubte, erklärt sich nur, wenn dieselbe eben nur eine Ansicht, nur eine subjektive Annahme, war.

Allerdings begegnet uns diese Annahme auch bei späteren Kirchenvätern. Auch Eusebius selbst wiederholt sie (3, 38), redet aber so ganz auf die gleiche Weise wie Clemens — ebenfalls die inneren Gründe anführend, die dafür sprechen — daß man schon daraus ersieht, daß er hier nur fremde Conjekturen berichtet. (*Ἑβραίοις γὰρ διὰ τῆς πατρίου γλώττης ἐγγράφως ὡμιληκότος τοῦ Παύλου, οἱ μὲν τὸν εὐαγγελίστην Λουκᾶν, οἱ δὲ τὸν Κλήμεντα* — Clemens von Rom — *ἑρμηνεῦσαι λέγουσι τὴν γραφήν· ὃ καὶ μᾶλλον εἴη ἂν ἀληθὲς τῷ τὸν ὅμοιον τῆς φράσεως χαρακτῆρα τήν τε τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολὴν καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἀποσώζειν κλ.*) Daß diese Annahme eine fremdherübergenommene und nicht die dem Eusebius geläufige war, hat Bleek mit Recht daraus geschlossen, daß Eusebius anderwärts so redet, als stamme der griechische Hebräerbrief von Paulus her. (Comm. in Psalm. 2, 7 sagt er, Paulus habe im Hebräerbriefe sich der LXX bedient, welche er als ein *νομομαθής* wohl gekannt habe.)

Auch Hieronymus (script. eccl. 5) erzählt: scripserat Paulus, ut Hebraeus Hebraeis, Hebraice, ut ea, quae eloquenter scripta fuerant in Hebraeo, eloquentius verterentur in Graecum; aber auch Hieronymus fügt bei: et hanc causam esse, quod a ceteris Pauli epistolis discrepare videatur. (Später begegnet uns dieselbe Annahme noch bei Oecumenius, Theophylakt und Johannes Damascenus.) Offenbar ist es aber immer nur die alte Conjektur des Clemens, welche sich eben aus dem einfachen Grunde immer wieder empfahl, weil man immer wieder die große stylistische Verschiedenheit des Hebräerbriefes von den paulinischen Briefen bemerkte.

Noch von einem anderen Buche des neuen Testamentes berichten die Kirchenväter, daß es ursprünglich aramäisch geschrieben worden sey, nämlich von dem Evangelium Matthäi. Aber man hüte sich ja, beide Nachrichten in Parallele zu setzen. Bei

Matthäus beginnt die Tradition über den aramäischen Ursprung schon mit dem Presbyter Johannes (vgl. meine Kritik der evang. Geschichte, 2te Aufl., S. 767 ff.) und setzt sich durch die ganze Reihe aller Kirchenväter fort, ohne daß ihr die leiseste Spur einer gegentheiligen Tradition entgegenträte; ja sie wird unterstützt durch die reichlichen Spuren von der wirklichen Existenz eines vom griechischen Matthäus unterschiedenen „Hebräerevangeliums," welches in den ersten Jahrhunderten auch von den Katholikern noch unbedenklich gebraucht wurde, und erst allmählich zum Alleinbesitz der Nazaräer und Ebioniten wurde und unter ihren Händen Depravationen erfuhr; endlich trägt auch der griechische Matthäus durchweg noch ein aramäisches Colorit und hat ganz die Natur der Ueberarbeitung (wenn auch nicht der wörtlichen Uebersetzung) eines aramäischen Originales. So hat er z. B. nur Ein Wortspiel (Matth. 6, 16), und auch dies von der Art, daß es unwillkührlich entstanden seyn kann (vgl. meine Kritik der evang. Geschichte S. 764—766).

Völlig anders steht es nun mit dem Hebräerbrief. Die spärliche Reihe der Nachrichten über seine ursprünglich aramäische Abfassung beginnt, wie wir sahen, sehr spät und zwar mit einer sichtlichen Conjektur, die dann aus inneren Gründen von Anderen wohlgefällig aufgenommen wird. Von einem aramäischen Original des Hebräerbriefes zeigt sich nirgends die leiseste Spur, und unser griechischer Hebräerbrief endlich ist so durch und durch originell, so griechisch gedacht in Form und Inhalt, daß die Annahme einer Entstehung desselben aus einem aramäischen Original geradehin zur Unmöglichkeit wird.

Um mit dem Aeußerlichsten anzufangen, so verweisen wir auf die Menge griechischer Wortspiele und Paronomasien, von denen nur einige (z. B. *ὑποτάξαι* und *ἀνυπότακτον* 2, 8; *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ* 7, 3; *ἐγγίζομεν, ἔγγυος* 7, 19 und 22; *παραμένειν, μένειν* 7, 23—24; *ἡγησάμενος, ἡγιάσθη* 10, 29 u. a.) unwillkührlich unter den Händen eines Uebersetzers entstanden seyn könnten, die meisten aber sicherlich beabsichtigt sind (z. B. *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* 1, 1; *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν* 5, 8; *καλοῦ τε καὶ κακοῦ* 5, 14; *βρώμασι καὶ πόμασι* 9, 10; *ἀόρατον, ὁρῶν* 11, 27; *μένουσαν, μέλλουσαν* 13, 14 u. a.). Aus dieser Menge von Paronomasien folgt freilich zunächst nur so-

viel, daß unser Brief nicht die wörtliche Uebersetzung eines aramäischen Originales seyn kann; daß er die freie Ueberarbeitung eines solchen wäre, ist damit noch nicht ausgeschlossen.

Diese Ueberarbeitung müßte aber freilich so frei behandelt worden seyn, daß der Ueberarbeiter sich in der Form und im Periodenbau, sowie in der Uebertragung der Begriffe ganz und gar nicht an sein Original gebunden hätte; denn der Periodenbau ist so ächt griechisch, so reich, so fein, der Ausdruck so gewählt und drückt so zarte Begriffsmodificationen aus (z. B. μετριοπαθεῖν, εὐπερίστατος, μισθαποδοσία u. dgl.), daß es gar keine aramäischen Begriffe und Wörter giebt, welche mit diesen griechischen sich decken würden. Der Ueberarbeiter müßte also sein Original gänzlich umgegossen haben — und zwar nicht bloß, was die Form, sondern auch was den Inhalt betrifft. Sind doch alle Argumentationen so fein, so eng mit der sprachlichen Form des feinen Periodenbaues verwachsen und verwoben, daß, wenn im aramäischen Originale diese Form nicht möglich gewesen war, dann auch die ganze Gedankenentwickelung eine andere gewesen seyn müßte. Vgl. z. B. Hebr. Kap. 1, 1—3; Kap. 2, 2—4 u. 9 u. 10 u. 14—15; Kap. 3, 1—2 u. s. f.; Kap. 4, 1 u. 6—7; Kap. 5, 7—10; Kap. 7, 5—12 u. s. f. Man versuche es doch nur, diese Stellen in die arme aramäische Sprache zurück zu übersetzen, und man wird sich überzeugen, daß mehr als die Hälfte der Gedanken, vor allem aber und gänzlich die feine Verbindung derselben verloren gehen würde.

Dazu kommt nun endlich noch der Gebrauch, der von der LXX gemacht wird. Wir haben uns zwar an den einzelnen Stellen überzeugt, daß die Argumentationen aus alttestamentlichen Citaten dem Wesen nach richtig sind und wirklich begründet in dem Sinne, den jene Citate im Urtexte haben. Allein ebenso haben wir uns überzeugt, daß jene Argumentationen, was die Form betrifft, sich an die in der LXX gebrauchten Wörter und Ausdrücke anschließen, auch da, wo die LXX, obwohl den Gedanken im Ganzen richtig wiedergebend, doch dem nächsten grammatischen Sinne des hebräischen Urtextes nicht entspricht. So knüpft sich z. B. Kap. 7, 8 die Argumentation an das Wort ὑποτάσσειν, welches im hebräischen Originale des

8ten Psalmes gar nicht vorkommt. Ebenso Kap. 4, 5 f.; Kap. 10, 5—7 u. a. Auch diese Argumentationen müßte also der Ueberarbeiter gänzlich umgegossen haben.

Kurz, unser ganzer Hebräerbrief ist in Form und Inhalt griechisch gedacht. Gesetzt, es hätte ihm wirklich eine aramäische Schrift zu Grunde gelegen, so wäre dann doch unser griechischer Hebräerbrief nicht eine Ueberarbeitung dieser Urschrift, sondern eine ganz neue und originelle Schrift, zu welcher die aramäische Schrift das Verhältniß einer bloßen Vorarbeit eingenommen hätte, und man dürfte nicht sagen: „der Hebräerbrief war ursprünglich aramäisch geschrieben," sondern man müßte sich alsdann richtiger so ausdrücken: „der Verfasser des Hebräerbriefes benutzte eine andere Schrift ähnlichen Inhaltes, die zufällig aramäisch geschrieben war, als Vorarbeit." Aber hiermit löst sich die ganze Conjektur in sich selbst auf. Denn positive Gründe für diese Muthmaßung giebt es nicht; und die Conjektur, so umgestaltet, würde nicht einmal mehr den Dienst leisten, den sie im Sinne des Clemens von Alexandria hat leisten sollen. Wollte Paulus dem Autor des Hebräerbriefes ein Inhaltsschema für den zu schreibenden Brief schriftlich in die Hand geben, damit dieser dasselbe ausführen sollte, so wird Paulus dies Schema mindestens nicht in aramäischer Sprache verfaßt haben. Hatte aber Paulus, oder wer immer sonst, den jerusalemitischen Judenchristen einen aramäischen Brief geschrieben und geschickt, und wollte ein Anderer (Lukas oder wer sonst) denselben zu allgemeinerem Gebrauch aller Christen ins Griechische übersetzen, so würde er denselben eben — übersetzt, nicht aber etwas ganz anderes daraus gemacht haben.

Die Conjektur des Clemens ist also bloße Conjektur, und zwar ist sie nicht einmal geeignet, das Zusammentreffen des unpaulinischen Styles mit der orientalischen Tradition von der paulinischen Autorschaft zu erklären. Unbeirrt von dieser Conjektur können wir nun also zu der Untersuchung über den Autor des Hebräerbriefes übergehen.

Viertes Kapitel.

Der Verfasser. a) Aeußere Zeugnisse.

Wenden wir den Blick zunächst auf die äußeren Zeugnisse über den Hebräerbrief, so begegnet uns die auffallende Erscheinung, daß das gesammte Morgenland den Brief entschieden und von Anfang an für paulinisch hält, während das Abendland bis in die Zeiten des arianischen Streites hinein ihn entweder nicht gebraucht, oder, wenn es ihn gebraucht, ihn den paulinischen Briefen nicht beizählt, oder endlich gar ihn mit Bestimmtheit für unpaulinisch erklärt.

Das Morgenland wußte nicht anders, als daß der Hebräerbrief den Apostel Paulus zum Autor habe. Als ersten Gewährsmann pflegt man gewöhnlich den Clemens Romanus (96 p. C.) aufzuführen, welcher allerdings mehr Anspielungen auf den Hebräerbrief als auf sonst einen Brief des neuen Testamentes enthält. (Kap. 36 seines ersten Corintherbriefes giebt er nicht sehr knappe und dabei ziemlich wörtliche Auszüge aus Hebr. 1, 4 ff.; mehr denn einmal wiederholt er die Worte Hebr. 3, 2 rc. rc. Siehe die Stellen in Kirchhofers „Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons" S. 233—238.) Allein nirgends nennt Clemens den Hebräerbrief, nirgends nennt er den Paulus als dessen Verfasser. Da ihn nun zur Vorliebe für diesen Brief gar nicht nothwendig die Vorliebe für die Person seines Verfassers bewogen zu haben braucht, sondern ebenso gut der Inhalt des Briefes bewogen haben kann — da ferner selbst jene Person des Verfassers dem Clemens auch in dem Falle besonders theuer gewesen seyn kann, wenn dieselbe nicht Paulus selbst war, sondern einer jener Phil. 4, 3 erwähnten συνεργοί, so läßt sich aus der Vorliebe des Clemens für den Hebräerbrief durchaus kein sicherer Schluß dafür, daß er diesen Brief als paulinisch gekannt habe, ziehen. Noch weniger freilich läßt sich daraus, daß Clemens den Titel und Autor nicht nennt, ein Schluß gegen die paulinische Abfassung ziehen. Denn bei seinen Anspielungen auf die Briefe an die Thessalonicher (Clem. 1 Cor. 38), Galater (1 Cor. 49), Rö-

mer (Kap. 33, 35, 38, 46), Kolosser (Kap. 21), Epheser (Kap. 46), Timotheus (Kap. 29) u. s. w. nennt er auch nie Titel und Autor; nur wo er (Kap. 47) den ersten Corintherbrief des Paulus citirt, erinnert er die Corinther aus besonderer Veranlassung an das, was ihnen schon Paulus geschrieben.

Die Reihe der eigentlichen orientalischen Zeugen für die paulinische Abfassung des Hebräerbriefes beginnt mit Pantänus. Auf ihn, den μακάριος πρεσβύτερος, beruft sich Clemens von Alexandria für die Kunde, daß Paulus darum keine Aufschrift auf den Hebräerbrief gesetzt habe, weil er den Judenchristen gegenüber nicht habe seine apostolische Autorität wollen geltend machen. (Ἤδη δὲ ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος, ἐπεὶ, ὁ κύριος ἀπόστολος ὢν τοῦ παντοκράτορος, ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους, διὰ μετριότητα ὁ Παῦλος, ὡς ἂν εἰς τὰ ἔθνη ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον, διά τε τὴν πρὸς τὸν κύριον τιμὴν, διά τε τὸν ἐκ περιουσίας καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἐπιστέλλειν ἐθνῶν κήρυκα ὄντα καὶ ἀπόστολον.) Ebenso Dionysius von Alexandria (bei Euseb. 6, 41: Ἐξέκλινον δὲ καὶ ὑπανεχώρουν οἱ ἀδελφοί· καὶ τὴν ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων, ὁμοίως ἐκείνοις οἷς καὶ Παῦλος ἐμαρτύρησε, μετὰ χαρᾶς προσεδέξαντο, vgl. Hebr. 10, 34). Ebenso Alexander von Alexandria (bei Socr. 1, 3, Theodoret. h. e. 1, 4). Methodius von Lycien († 290), conviv. decem virginum, oratio 10, pag. 96 und 116, citirt die Stellen Hebr. 10, 1 und 12, 1 mit den Worten κατὰ τὸν ἀπόστολον und κατὰ τὸν διδάσκαλον Παῦλον. Eine um das Jahr 264 in Antiochia gegen Paul von Samosata gehaltene Synode citirt in ihrem Synodalschreiben (bei Mansi coll. conc. tom. 1, pag. 1036) die Stelle Hebr. 11, 26 als eine paulinische. Daß Clemens Alexandrinus den Paulus wenigstens für den ursprünglichen Autor des Hebräerbriefes hielt, ja daß gerade die Tradition von der paulinischen Autorschaft ihn bewog, zur Erklärung der stylistischen Differenz jene Conjektur von einer ursprünglich aramäischen Abfassung zu ersinnen, haben wir aus der früher angeführten Stelle (bei Euseb. 6, 14) ersehen, wo er sich für die paulinische Abfassung ja auch auf Pantänus beruft. Auch an einer anderen Stelle (strom. 6, pag. 645) citirt er den Hebräerbrief als paulinisch. (Ἐπεὶ καὶ Παῦλος ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς οὐ

φιλοσοφίαν διαβάλλων φαίνεται ..... Ἢ πάλιν, φησὶ, χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς, τίνα τὰ στοιχεῖα κλ. — Hebr. 5, 12 — *ὡςαύτως καὶ τοῖς ἐξ Ἑλλήνων ἐπιστρέφουσι Κολοσσαεῦσι· βλέπετε κλ.* — Kol. 4, 8.) — Origenes citirt ebenfalls den Brief als paulinisch (comm. in Joh. opp. IV, p. 60: *Καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους ὁ αὐτὸς Παῦλός φησιν·* — folgt Hebr. 1, 1—2; — ebenso comm. in ep. ad Roman. opp. IV, pag. 579 und 659). Auch Origenes wurde eben nur durch diese allgemeine Tradition von der paulinischen Autorschaft zu jener früher schon erwähnten Conjektur bewogen, welche er (bei Euseb. 6, 25) in folgenden Worten ausspricht: *Ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος αὐτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, τουτέστι τῇ φράσει· ἀλλά ἐστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογῆσαι ἄν. Πάλιν δὲ αὖ, ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι, καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφῆσαι εἶναι ἀληθὲς, πᾶς ὁ προςέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ. — Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ᾽ ἂν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστὶν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ, καὶ ὡςπερεὶ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι.* Alle folgenden griechischen Kirchenväter nennen den Brief paulinisch: Eusebius zählt ihn in seinem Kanon den paulinischen Briefen bei (Euseb. 3, 25, siehe darüber weiter unten), ebenso Antonius, Athanasius, Didymus, Theophilus von Alexandria, die beiden Gregor, Basilius, Epiphanius, Jakob von Nisibis (in Galland. bibl. patr. tom. 5, pag. 16 u. 53), Ephräm Syrus, beide Cyrill, Chrysostomus u. s. w.

Gleichwohl hat man gewagt, das Alter und die Einstimmigkeit dieser orientalischen Tradition in Zweifel zu ziehen. Bleek (I, S. 108) meint, mit den *ἀρχαῖοι ἄνδρες*, auf welche Origenes sich beruft, könnten allenfalls auch bloß Pantänus und Clemens von Alexandria gemeint seyn; allein es ist nicht nur

unwahrscheinlich, daß Origenes diese seine nächsten Vorgänger und Lehrer mit einem so vagen Ausdruck bezeichnet haben sollte, sondern der Sprachgebrauch ist geradezu dagegen. (Z. B. Eusebius 2, 1, wo er vom Tode der Apostel erzählt, sagt: καὶ ταῦτα μὲν ὡς ἐξ ἀρχαίων ἱστορίας εἰρήσθω; 3, 24 sagt er, das Evang. Johannis sey von den ἀρχαίοις mit Recht an den vierten Platz gestellt worden.) Namentlich entscheidet aber der Context gegen jene Erklärung. Clemens von Alexandria hatte ja nicht unbedingt den Paulus für den unmittelbaren Autor des Hebräerbriefes gehalten; wie kann denn nun dieser Clemens unter denen aufgeführt werden, auf welche jene Kirchen, die den Brief geradezu für paulinisch halten, sich berufen dürfen?! Offenbar ist der Sinn der Stelle der: „wir Alexandriner können zwar nicht glauben, daß dieser Brief mit diesem Style von Paulus selbst so concipirt sey; wer aber dennoch den Paulus für den unmittelbaren und eigentlichen Autor halten will (also im Widerspruch mit Clemens!), dem können wir nichts anhaben, da ja die Alten den Brief als einen paulinischen uns überliefert haben."

Und so widerlegt sich hiermit auch ein zweiter Einwurf (Bleek S. 107). In den Worten εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου liege deutlich die Voraussetzung ausgesprochen, daß nur wenige Kirchen damals den Hebräerbrief für ein Werk des Paulus hielten. Allein um die Frage, ob der Brief von Paulus geschrieben, oder ohne Mitwirkung des Paulus entstanden sey, handelt es sich ja im Contexte jener Stelle gar nicht. Daß die alte Tradition ihn dem Paulus zuschreibe, stand ja fest, und nur die Bestimmtheit dieser Tradition konnte den Clemens und den Origenes veranlassen, jene beiden Conjekturen aufzustellen, durch welche der mit der Tradition streitende unpaulinische Styl erklärlich gemacht werden sollte*). — Die Frage ist bei Origenes vielmehr die, ob der Brief, so wie wir ihn griechisch lesen, direkt von Paulus

*) Wie gänzlich unhaltbar ist doch die Meinung von Bertholdt (Einleit. VI, S. 2914 ff.), die Alexandriner — dieselben, die die unpaulinische Beschaffenheit des Styls bemerkt und stets so sehr urgirt haben! — hätten zuerst, und zwar „aus exegetischen Gründen," die Conjektur von einer paulinischen Abfassung aufgebracht!

herrühren könne. Die alte Tradition nannte ihn paulinisch; den Alexandrinern aber war mit Recht der unpaulinische Styl aufgefallen; bei ihnen hatte sich die Ansicht befestigt, der Brief in seiner jetzigen Gestalt könne nicht direkt von Paulus seyn; entweder er sey Uebersetzung aus einem aramäischen Original (wie Clemens mit Unrecht annahm), oder (nach des Origenes besserer Annahme) Paulus habe ihn nicht wörtlich diktirt, sondern nur die *νοήματα* dazu gegeben; diese Ansichten mochten unter dem Einflusse der Katechetenschule in Alexandria und der Umgegend allgemeine Verbreitung gefunden haben, daher Origenes sie sorglos aufstellt; nun fällt ihm aber doch ein, daß diese Hypothese Anstoß erregen könnte, daß es möglicherweise Kirchen geben könne, welche an dem unmittelbar paulinischen Ursprung eisern festhalten wollten; diesen, sagt er, könne man nichts anhaben, da die alte Tradition den Brief ohne weiteres einen paulinischen nenne. — Daß die Worte *ἔχει αὐτὴν ὡς Παύλου* dem Contexte nach nur und allein zu der Ansicht des Origenes den Gegensatz bilden, nicht aber zu einer Ansicht, wobei die Autorschaft des Paulus schlechthin geleugnet wurde, das ist ja sonnenklar.

Eine schlechthinige Leugnung der paulinischen Autorschaft setzt Origenes allerdings ebenfalls als möglich voraus, aber auch nur als möglich, wenn er (in Mt. 23, 27) schreibt: Sed *pone, aliquem* abdicare epistolam ad Hebraeos, quasi non Pauli . . . sed quid faciet in sermones Stephani etc.? Der gelehrte Vater mochte wohl etwa von den occidentalischen Ansichten über den Hebräerbrief gehört haben; jedenfalls hätte er nicht so (*pone, aliquem!*) geredet, wenn (wie Bleek will) um ihn her im Oriente ganze Kirchen und Länder den Hebräerbrief für unpaulinisch gehalten hätten! Auch setzt er dort, sowie ad Afric. cap. 9, bestimmt voraus, daß Jemand aus inneren Gründen, nämlich wegen der Stelle Hebr. 11, 37 (wo von Propheten, die zersägt wurden, die Rede ist, während die alttestamentlichen kanonischen Bücher keinen solchen Fall erzählen), die Autorität des Hebräerbriefes bezweifeln zu müssen glauben könne.

Endlich hat man sich darauf berufen, daß Eusebius (6, 13) den Hebräerbrief den Antilegomenen beizähle, indem er von Clemens Alexandrinus erzählt, derselbe habe in den Strom.

auch Zeugnisse ἀπὸ τῶν ἀντιλεγομένων γραφῶν benutzt, nämlich aus der Weisheit Salomonis, dem Sirach, dem Hebräerbrief und den Briefen des Clemens Rom., Barnabas und Judas. Allein daß hier der Hebräerbrief unter die ἀντιλεγόμενα gerechnet wird, erklärt sich sehr einfach daraus, daß Eusebius selbst (6, 25) weiß und erzählt, daß Einige den Lukas, Andere den Clemens Romanus für den eigentlichen und unmittelbaren Autor desselben halten, und daß (Euseb. 3, 3; 6, 20) das ganze Abendland ihn dem Paulus gänzlich abspreche. In diesem Sinne konnte er ihn ein ἀντιλεγόμενον nennen. Wie fest aber jene Tradition von einer Autorschaft des Paulus im Allgemeinen im Orient stand, sieht man daraus, daß Eusebius an seiner Hauptstelle über den Kanon (3, 25) den Brief an die Hebräer unter den Antilegomenen nicht anführt, ihn also unter den „ἐπιστολαῖς Παύλου“ bereits mit inbegriffen zu haben sich bewußt war; wie denn derselbe Eusebius an nicht weniger als siebenundzwanzig Stellen ihn als paulinisch citirt. (Vgl. Bleek, S. 149—150, Anm. 173.)

Endlich sagt der gelehrte und vielbelesene Hieronymus, welcher die Bibliothek von Cäsarea und somit die ganze christliche Literatur der ersten Jahrhunderte benutzt hat, der Hebräerbrief werde *non solum ab ecclesiis orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis graeci sermonis scriptoribus* dem Apostel Paulus zugeschrieben (ep. ad Dard. p. 608).

So steht also die These, daß die uralte und allgemeine Tradition des Orients für die paulinische Autorschaft spricht, fest begründet. Bestätigt wird dieselbe durch die merkwürdige Erscheinung, daß der Hebräerbrief, wie aus der Numerirung der Kephalaia im cod. B noch ersichtlich ist, ursprünglich zwischen dem Galater- und Epheserbriefe stand, später erst, im vierten Jahrhunderte, vielleicht dem Abendlande zu Liebe, hinter die Thessalonicherbriefe (wie im cod. A und C) und noch später hinter die Pastoralbriefe gerückt wurde.

Ganz andere Erscheinungen begegnen uns im Abendlande. Jener Bischof von Lyon, Irenäus, welcher so ziemlich zuerst die Gewohnheit befolgte, die neutestamentlichen Schriften mit Angabe ihrer Titel und ihrer Autoren zu citiren, hat nach gewöhnlicher Annahme den Hebräerbrief gar nicht, mindestens

nicht mit Angabe seines Titels und Autors citirt; ja man hat eine, freilich sehr späte Nachricht, daß Irenäus den Hebräerbrief für unpaulinisch gehalten habe. Indessen bedürfen diese Punkte doch einer genauen Prüfung. Nur der zweite, daß Irenäus nie den Apostel Paulus als den Verfasser des Hebräerbriefes nennt, steht unzweifelhaft fest. Gegen den ersten dagegen, daß Irenäus den Brief gar nicht gekannt und gebraucht habe, erheben sich gewichtige Bedenken. Eusebius erwähnt (5, 26) einer (für uns verloren gegangenen) Schrift jenes Kirchenvaters, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß Irenäus in derselben „auch den Hebräerbrief erwähne." *Ἀλλὰ γὰρ πρὸς τοῖς ἀποδοθεῖσιν Εἰρηναίου συγγράμμασι καὶ ταῖς ἐπιστολαῖς φέρεται καὶ βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων, ἐν ᾧ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς καὶ τῆς λεγομένης σοφίας Σολομῶντος μνημονεύει, ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος.* Diese Worte können zweierlei Sinn haben. Entweder dient die Apposition *παραθέμενος* zur nähern Angabe, wie und wiefern er den Hebräerbrief darin erwähne („er erwähnt ihn, dadurch daß er Stellen daraus anführt") — und dann hätte Irenäus vielleicht nicht einmal den Titel „*ἐπιστολὴ πρὸς Ἑβραίους*" genannt, sondern nur einzelne Stellen des Briefes citirt — oder *παραθέμενος* dient zur Angabe der Gelegenheit, wobei er den Hebräerbrief als solchen wirklich „erwähnt," d. h. genannt hat („er erwähnt ihn, wobei er Stellen aus ihm anführt") — und dann hätte Irenäus bei jenen Citaten den Brief wirklich mit seinem Namen „Brief an die Hebräer" genannt. Für die letztere Erklärung scheint der Umstand zu sprechen, daß eine bloße Benutzung von *ῥητοῖς* aus dem Hebräerbrief ohne Nennung dieses Briefes sich auch in der Schrift adv. haer. findet und nicht als eine ausschließliche Eigenthümlichkeit der Schrift „*διαλέξεις*" angeführt werden konnte; indessen sind jene bloßen Benutzungen oder Anspielungen an Zahl so gering und dabei so zweifelhaft, daß dieselben dem Eusebius wohl entgangen seyn könnten. Wie dem aber sey, es kommt im Ganzen auch wenig darauf an, welche jener beiden Erklärungen man für die richtige halte. Nach jeder von beiden hat Irenäus den Hebräerbrief wenigstens gekannt; aus keiner von beiden aber läßt sich folgern, daß er ihn für paulinisch gehalten haben müsse.

Daß er ihn **gekannt** hat, wird nun allerdings einigermaßen bestätigt durch jene Anspielungen in der Schrift adv. haereses. Zwar, wenn er (2, 30, 9) Gott beschreibt als den faciens omnia, et visibilia et invisibilia, et sensibilia et insensata, et coelestia et terrena, *per verbum virtutis suae,* so könnte in dieser letzteren Bezeichnung (allerdings einer ungewöhnlichen) ein **zufälliges** Zusammentreffen mit dem *ῥῆμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* Hebr. 1, 3 seyn. Ebenso wenig läßt sich aus den Worten: *ὅπου γε Ἐνὼχ εὐαρεστήσας τῷ θεῷ ἐν σώματι μετετέθη, τὴν μετάθεσιν τῶν δικαίων προμηνύων* (5, 5, 1), mit Sicherheit auf eine Bekanntschaft des Lyoner Bischofs mit Hebr. 11, 5 ein Schluß ziehen, da diese Worte sich völlig ebenso gut aus der Bekanntschaft mit 1 Mos. 5, 24 (LXX) erklären. Dagegen scheint an einer dritten Stelle (4, 11, 4): Quae (munditiae exteriores) in *figuram futurorum* traditae erant, velut *umbrae cujusdam descriptionem faciente lege,* atque delineante de temporalibus aeterna, *terrenis coelestia,* eine Reminiscenz an den Hebräerbrief (10, 1 *σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*; vgl. 8, 5 *σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων*; 9, 23 *τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) doch schwer zu verkennen.

Die Annahme, daß der Hebräerbrief dem Irenäus gänzlich unbekannt gewesen sey, ist also jedenfalls unhaltbar. Dagegen **findet sich nicht die leiseste Spur, daß er ihn für paulinisch erklärt habe.** Umgekehrt glaubte man, eine Spur zu finden, daß er ihn für **unpaulinisch gehalten habe.** **Stephanus Gobarus** (im sechsten Jahrhunderte lebend) erzählt (in *Photii* bibl. cod. 232, ed. Bekk. pag. 291), Irenäus und Hippolyt hätten den Hebräerbrief für unpaulinisch gehalten. **Hippolyt** hat nachweislich (*Phot.* cod. 121) dem Briefe den paulinischen Ursprung **abgesprochen**; ob aber **auch** in **Betreff** des **Irenäus** die Aussage jenes Stephanus sich auf bestimmte positive Aussprüche gründet, dies dürfte sehr bezweifelt werden. Denn wären in den Schriften des Irenäus solche Aussprüche vorhanden gewesen, so würde Eusebius an der Stelle, wo er alles, was jener über biblische Bücher geäußert, zusammenstellt (5, 8), sicher auch den Inhalt dieser Aussprüche angeführt haben. So ist es also weit wahrscheinlicher, daß Stephanus nur aus dem seltenen und spärlichen Gebrauche, den Irenäus

von dem Hebräerbriefe gemacht hat, aus seinem Schweigen über den Autor, und endlich aus der Ansicht des Schülers Hippolyt gemuthmaßt habe, daß auch dessen Lehrer, Irenäus, den Hebräerbrief für unpaulinisch werde gehalten haben.

War diese Muthmaßung richtig? Ich glaube, wir werden uns hier bei einer docta ignorantia zu bescheiden haben. Unmöglich ist es freilich nicht, daß Irenäus unseren Brief für unpaulinisch hielt; aber es wäre auch ebenso gut möglich, daß er aus Kleinasien die Tradition von der paulinischen Abfassung mit nach Lyon gebracht hätte, ohne jedoch dieselbe der occidentalischen Kirche aufdringen zu wollen. Vorsichtig mochte er daher es vermeiden, den Hebräerbrief im Widerspruche mit der allgemeinen Ansicht und Tradition des Occidents als einen „paulinischen" zu citiren; denn eine so allgemeine kirchliche Tradition erheischte nach des Irenäus eigenen Grundsätzen (vgl. sein zweites Fragment über den Passahstreit bei Eusebius 5, 24) Achtung und Schonung. Da er gleichwohl seine von Kleinasien mitgebrachte dortige Tradition nicht verleugnen wollte, so vermied er es überhaupt, von dem Hebräerbrief einen besonders häufigen Gebrauch zu machen, und er konnte dies um so leichter, da die Spitze dieses Briefes sich gegen den Judaismus, die Spitze seiner eigenen Polemik dagegen sich gegen den Gnosticismus richtete, sodaß der Hebräerbrief für ihn wirklich nicht so unentbehrlich war.

Daß aber im Abendlande dieser Brief in jener Epoche, wo die Tradition, auch die über den Kanon (d. h. über die in den Kirchen vorzulesenden Bücher), sich fixirte, d. h. bald nach 100, noch keineswegs allgemein verbreitet und gekannt war, und wo er ja gekannt war, nicht für paulinisch gehalten wurde, dies geht aus zahlreichen Thatsachen hervor. Im novatianischen Streite (von 251 an) hätte Novatian für seinen Grundsatz, daß Christen, die in der Verfolgung ihren Glauben verleugnet hatten, nicht wieder in die Kirchengemeinschaft dürften aufgenommen werden, sicherlich im ganzen neuen Testamente keinen bequemeren Beleg finden können, als die Stelle Hebr. 6, 4 ff. Da nun gleichwohl Novatian nirgends in seinen Schriften (siehe dieselben in Galland. bibl. patr. III, 287 ff.) von jener Stelle Gebrauch macht, so muß er den Hebräerbrief entweder gar nicht gekannt,

oder denselben für keine Autorität gehalten haben. Victorinus († 303), der muratorische Kanon und der Presbyter Gajus (um 190) zählen nur 13 paulinische Briefe. (Ueber Gajus vgl. Euseb. 6, 20 f.) Cyprian sagt an zwei Stellen (adv. Jud. 1, 20 und de exhort. mart. 11), Paulus habe an sieben Gemeinden geschrieben; neben Rom, Corinth, Ephesus, Colossä, Philippi, Thessalonich und Galatien bleibt also hier kein Raum für die „Hebräer." Und daß Cyprian den Hebräerbrief etwa deshalb nicht mit berücksichtiget habe, weil die Leser desselben (wie wir gefunden haben) keine Gemeinde ausmachten, daran ist gar nicht zu denken; zählt er doch die Landschaft Galatien als eine Gemeinde! Tertullian (de pudic. 20) nennt an einer Stelle, wo ihm alles darauf ankam, die Autorität des Hebräerbriefes festzustellen, mit großer Bestimmtheit und Unbefangenheit den Barnabas als den Verfasser desselben. Vom zweiten bis vierten Jahrhundert also, in Italien wie in Afrika, galt der Hebräerbrief für unpaulinisch. Noch zu des Eusebius Zeit hatte sich, wenigstens in Rom, wie er (3, 3) erzählt (Ὅτι γε μήν τινες ἠθετήκασι τὴν πρὸς Ἑβραίους, πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες, οὐ δίκαιον ἀγνοεῖν. Vgl. Euseb. 6, 20: ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου εἶναι), der Zweifel der römischen Kirche gegen die paulinische Abfassung noch keineswegs ganz verloren. Denn von früheren Gegnern der paulinischen Abfassung (ἠθετήκασι) sagt er, daß sie sich auf „die römische Kirche" berufen hätten; von seiner Zeit sagt er, daß Einige in Rom den Brief für unpaulinisch hielten.

Erst in den Zeiten des arianischen Streites also erfolgte wohl durch den Einfluß der orientalischen Nicäner, die ja nun in den Occidentalen ihre treuesten Bundes- und Leidensgenossen fanden und in die regste Berührung mit ihnen kamen, ein Umschwung der Ansichten im Occident, und ein vollständiger Sieg der morgenländischen Tradition über die abendländische. Hilarius Pictaviensis († 368), Lucifer Calaritanus, Ambrosius († 398), Philastrius, Gaudentius, Hieronymus u. s. w. betrachten den Hebräerbrief als ein Werk des Apostels Paulus.

Wie man nun aber die Thatsache, daß die uralte Tradition des Morgenlandes den Brief für paulinisch erklärte, durch Scheingründe hat umstoßen wollen, so hat man andererseits auch den Versuch gemacht, die ebenso sichere Thatsache, daß das Abendland bis ins vierte Jahrhundert hinein den Brief für unpaulinisch hielt, hinwegzuschaffen. Stuart hat conjekturirt, das Abendland sey ursprünglich mit dem Morgenland in dieser Frage einig gewesen, und erst Marcion, der zur Zeit des Presbyters Gajus nach Rom kam, habe den Occident mit seinem Zweifel an der paulinischen Autorschaft angesteckt — eine Conjektur, die keiner Widerlegung bedarf! Tadelt doch der energischste Gegner Marcions, Tertullian, der sonst dem Marcion jeden Zweifel an der Authentie eines biblischen Buches als Frevel anrechnet, den Gnostiker darüber, daß er den Hebräerbrief für unpaulinisch halte, mit keiner Sylbe (adv. Marc. 5, 20), und erklärt er doch selber den Brief für ein Werk des Barnabas! Von einem Marcion würde er diese Ansicht sicherlich nicht adoptirt haben! — Hug meint ebenfalls, das Abendland habe den Hebräerbrief ursprünglich besessen, aber, als die Montanisten sich auf Hebr. 6, 4 ff. beriefen (Hieron. adv. Jovin. 2, 3), aus Polemik gegen sie ihn erst ignorirt (wie Irenäus), dann für unächt erklärt. Allein auch Tertullian, der doch selbst Montanist war, oder gewesen war, weiß ja nicht anders, als daß der Brief von Barnabas herrühre! Und wie würde überhaupt die ganze ungeheuere Kirche des Abendlandes, bloß um eines einzelnen Argumentes einer Sekte sich bequemer entledigen zu können, einen Brief, der der Tradition nach apostolisch war, ohne weiteres für unächt erklärt haben?!! Da hätte man um der Gnostiker und Ebioniten willen das ganze neue Testament für unächt erklären dürfen!

Die beiden Thesen, daß die Tradition des Morgenlandes den Brief für paulinisch hielt, daß dagegen das Abendland denselben überhaupt später und weniger allgemein kennen lernte, und ihn dann sehr entschieden für unpaulinisch hielt, stehen also fest. Es fragt sich nun, welche kritischen Folgerungen aus dieser Erscheinung zu ziehen seyen. Nicht wenige ziehen daraus das einfache Resultat: „die äußeren Zeugnisse widersprechen sich, folglich haben die inneren Gründe allein zu entscheiden.“ Ein solches

Verfahren verdient jedoch den Namen eines voreiligen und ungründlichen. Die orientalische und die occidentalische Tradition sind nicht zwei gleiche, aber entgegengesetzte mathematische Größen, die sich aufheben und auf Null reduciren, sondern Thatsachen sind es, die gewogen und mehr noch, die erklärt seyn wollen.

Beim Abwägen beider Traditionen gegen einander fällt die des Morgenlandes schwerer ins Gewicht. Vor allem darf man an sich schon in der Gegend, wohin ein Brief geschrieben worden, sichrere und allgemeinere Kunde über den Autor desselben erwarten, als in der Gegend, wo dieser den Brief geschrieben hat. Dort, wohin der Hebräerbrief geschrieben worden, in Jerusalem, mußte man wissen und erfahren haben, wer der Autor sey; denn wenn sich derselbe auch in der Ueberschrift nicht nennt, so wird doch der Ueberbringer des Briefes denselben sicherlich nicht mit den Worten übergeben haben: „Da bring' ich euch einen Brief aus Italien von Jemand; wer der Jemand ist, dürft ihr aber nicht wissen" — denn da wäre für die Autorität des Briefes schlecht gesorgt worden! sondern der Ueberbringer wird dem Lehrer jenes Leserkreises aller Wahrscheinlichkeit nach noch ein Privatschreiben überbracht, dem Leserkreise selbst aber jedenfalls den Namen des Autors genannt und verbürgt haben. Von dort aus mußte sich mit dem Briefe (welcher ja bald für die ganze orientalische Christenheit eine hohe Bedeutung gewann, gleichsam als göttliche Berechtigungsurkunde zur Lösung des Bandes zwischen Frucht und Placenta, Christenheit und Judenthum) auch die Kunde von dem Autor desselben verbreiten — zuerst und am sichersten also nach Kleinasien, Syrien, Aegypten! Was wir dort über den Hebräerbrief vernehmen, werden wir für die sicherste Nachricht halten müssen.

Ganz anders stand es in Italien, wo der Autor schrieb. Zwar schreibt er Grüße von den italischen Christen, aber dies nöthigt uns sicherlich nicht zu der Voraussetzung, als habe er allerwärts in den Christengemeinden Italiens zuvor herumgeschickt, habe melden lassen, er werde an etliche jerusalemitische Judenchristen schreiben, und habe sich Vollmacht ertheilen lassen, diese zu grüßen. Der Gruß Kap. 13, 24 ist so vag und allgemein gehalten, als ob der Autor denselben auf eigene Faust zu

schreiben gewagt hätte. Gesetzt aber, es wäre in der nächsten Umgebung des Autors die Notiz verbreitet gewesen, daß er einen Brief an Jerusalemiten schreibe — nun wohl, so wird diese Notiz in den nächsten Monaten, Jahren, Jahrzehenten vergessen worden seyn. Den Brief selbst bekam das Abendland zuvörderst nicht zu sehen. Sehr natürlich! Der Brief interessirte seinem Inhalte nach da, wo es Judenchristen gab, die noch aus Pietät das levitische Gesetz beobachteten; solche gab es in Palästina, Syrien, Alexandria, wohl auch in Kleinasien. In Italien waren die Judenchristen an sich schon der Zahl nach viel geringer und mehr eine verschwindende Größe; dazu waren sie von Anbeginn mehr mit den Heidenchristen verschmolzen. Der Hebräerbrief kam auch ins Abendland, aber spät, langsam; er ward nicht als eine praktisch wichtige Schrift gleichsam erharrt und verschlungen. Langsam, durch Abschriften, kam er herüber. Kein Paulus hatte sich in der Ueberschrift genannt; man kam also gar nicht auf den Einfall, daß der Brief paulinisch sey. Im Anfange des zweiten Jahrhunderts war er noch nicht in die kirchlichen Vorlesebibliotheken (Kanones) des Abendlandes aufgenommen; da nun vom Anfange des zweiten Jahrhunderts, vom Tode des letzten Apostels an, die Kirche zäh festhielt an aller alten Tradition, so änderte das Abendland auch seinen Kanon nicht; der Hebräerbrief verbreitete sich zwar allmählich, aber die alte Tradition des Abendlandes hatte ihn nicht unter den kanonischen Briefen aufgezählt; folglich ließ man ihn neben dem Kanon stehen, und am wenigsten wollte man ihn für paulinisch erkennen. Daß man aber im vierten Jahrhunderte der orientalischen Tradition, sobald man mit derselben in lebendigere Berührung kam, sich anschloß, dies erklärt sich nur daraus, daß die Orientalen gewichtige positive Beweismittel gehabt haben müssen. Ueberhaupt unterscheiden sich eben orientalische und occidentalische Tradition in Betreff des Hebräerbriefes so, daß jene einen positiven, diese einen negativen Charakter trägt. Jene ging aus von der Kunde: der Brief ist paulinisch, und erst hinterher erwachten (bei den Alexandrinern) Bedenklichkeiten wegen des Styles, die jedoch jene Tradition nicht zu erschüttern vermochten, sondern zu Versuchen, sich mit ihr auseinanderzusetzen, führten. Und nicht darüber, wer der erste

und eigentliche Autor sey, sondern nur, wer der Uebersetzer oder Bearbeiter sey, ob Clemens Romanus, ob Lukas, schwankte man in Alexandria. Daß der eigentliche Urheber Paulus sey, stand fest. Der Occident dagegen ging aus von einem Nichtkennen des Briefes und Nichtkennen seines Autors, und es begegnet uns nirgends ein positiver Ausspruch über die Person dieses Autors, ausgenommen bei dem einzigen Tertullian. Zwar scheint dieser nicht eine subjektive Vermuthung, sondern eine Tradition auszusprechen, wenn er Barnabas nennt; jedenfalls war diese Tradition aber nur eine locale, und aller Wahrscheinlichkeit nach beruhte sie ihrem ersten Ursprunge nach doch nur auf einer Conjektur. Origenes (bei Euseb. 6, 25), wo er alle Ansichten über den Hebräerbrief zusammenstellt, kennt die des Tertullian gar nicht; Hieronymus (cat. 5) führt dieselbe als „juxta Tertullianum" an, hat sie also ganz als eine subjektive Ansicht dieses Kirchenvaters betrachtet.

Diese Betrachtung wird hinreichen zu der Ueberzeugung, daß, wie der Kritiker auch immer aus inneren Gründen über den Autor des Hebräerbriefes urtheilen möge, er jedenfalls keine solche Hypothese aufstellen dürfe, bei welcher es unerklärbar bliebe, wie der Orient zu dem Bewußtseyn kam, diesen Brief, von Paulus gesandt, bekommen zu haben.

Und wenn uns nun im zweiten Kapitel noch die Wahl blieb, ob der Hebräerbrief im Jahre 62 vor — oder im Jahre 64 nach dem Tode des Paulus geschrieben sey, so neigt sich jetzt bereits die Entscheidung der ersteren Annahme zu. Denn gesetzt auch, der Orient hätte in Betreff der Person des Paulus, als des Autors, wirklich geirrt, so würde selbst dieser Irrthum erklärlich zu seyn aufhören, wenn der Hebräerbrief überhaupt erst nach dem Tode des Apostels in den Orient kam. Man denke doch an Hebr. 13, 19!

Fünftes Kapitel.

Fortsetzung. b) Innere Gründe.

Sehen wir nun den Brief selbst an; fragen wir, ob er einzelne Andeutungen über die Person seines Verfassers enthalte, betrachten wir Lehrinhalt, Wörtervorrath und Styl, ob der Brief paulinisch seyn könne.

a) Einzelne Andeutungen.

Gegen die Möglichkeit einer paulinischen Abfassung des Hebräerbriefes wird insgemein die Stelle Kap. 2, 3 angeführt, wo der Autor sich von den Aposteln unterscheide, während Paulus sonst geflissentlich seine apostolische Autorität zu betonen pflege (Gal. 1; 2 Cor. 11—12). — Aber mit Unrecht. Nicht von den Aposteln unterscheidet sich der Autor an jener Stelle als einen Nichtapostel, sondern von den Augenzeugen des Lebens und Wirkens jenes Gottessohnes, der das Heil brachte, als einen Nichtaugenzeugen. Der Autor redet nicht zu Solchen, die seine Autorität in Zweifel ziehen, und die Frage ist im Hebräerbriefe nicht die, ob Paulus sein Amt ebenso unmittelbar, wie die Zwölfe, von Christo, oder ob er es von Menschen habe; sondern der Gegensatz an jener Stelle ist der zwischen dem Worte des Gesetzes, das durch Engel gesprochen ward auf Sinai, und dem Worte des neutestamentlichen Heiles, das zuerst vom Herrn selbst und sodann von den Ohrenzeugen (also vollkommen sicher — vgl. ἐβεβαιώθη! —) „uns" verkündigt worden ist. Auch Paulus hätte hier nicht anders schreiben können; auch er konnte und mußte sich mit seinen Lesern zusammen einschließen unter diejenigen, welche nicht selbst Zeugen des Lebens Jesu gewesen waren. So erklärt sich auch bei paulinischer Abfassung das ἡμεῖς vortrefflich, selbst wenn man es als communicative 1. Plur. faßt, was nicht einmal nöthig ist. Denn ἡμεῖς ist im Gegensatze zu den Zeitgenossen Mosis gesagt, und bezeichnet nur überhaupt die Christen; und wenn der Autor auch im Verlaufe der Periode V. 3 in der einmal eingeführten 1. Plur. fortfährt, so hat er dabei dem Contexte nach doch

sicherlich nicht sowohl an sich, als an seine Leser gedacht. „Wie können wir entrinnen" u. s. w. ist nur eine mildere Wendung für: „Wie könnet ihr entrinnen?" und die 1. Plur. ist nicht sowohl communicativ als insinuatorisch. Diese Stelle enthält also in keiner Weise ein Hinderniß, die paulinische Autorschaft anzunehmen. Ebenso wenig die Stelle Kap. 13, V. 19, vgl. unsere Bemerkungen zu derselben.

Umgekehrt läßt sich daraus, daß Kap. 13, 23 der Autor von dem „Bruder Timotheus" redet, auch noch kein Schluß auf den Apostel Paulus ziehen. Allerdings giebt Paulus ihm Kol. 1, 1 dasselbe Prädicat. Allein warum hätte nicht auch ein anderer Gehülfe des Paulus, z. B. ein Lukas, ein Markus, den Timotheus als seinen Mitgehülfen „Bruder" nennen dürfen? Nur soviel geht aus der Nachschrift Kap. 13, 20 ff. hervor, daß der Autor ein Mann gewesen seyn müsse, der dem speciell-paulinischen Kreise angehörte und entweder im Jahre 62 oder im Jahre 64 in Rom sich befand.

b) Der Lehrinhalt.

Was man in Betreff des Lehrinhaltes gegen die Autorschaft des Paulus hat auffinden wollen, hält nicht Stich. Man behauptet, von einer solchen allegorischen Auslegung des alten Testamentes finde sich in den paulinischen Briefen keine Spur. Man irrt aber schon darin, daß man von einer „allegorischen" Auslegung spricht. Allegorisch nennt man diejenige Auslegung, wobei in einer Stelle willkührlich ein symbolischer Sinn gesucht wird, welche im einfachen natürlichen Sinne zu verstehen ist. Wenn bei der Speisung der fünftausend Mann die zwölf Körbe voll übrigbleibender Brocken von den zwölf Aposteln erklärt werden, die Christus übrig gelassen oder der Welt hinterlassen habe als zwölf Träger desjenigen Lebensbrodes, das er selbst noch nicht gespendet, so ist das eine allegorische Erklärung. Eine solche findet sich in den paulinischen Briefen allerdings nicht, im Hebräerbriefe aber freilich ebenso wenig. Von der subjektiv-willkührlichen allegorischen Erklärung ist vielmehr zu unterscheiden der objektive Typus. Typen mußten entstehen dadurch, daß der schließlichen vollkommenen Erfüllung der Heilsverheißungen vorläufige und unvollkommene Erfül-

lungen vorangingen. Der Auszug aus Aegypten war wirklich eine Erfüllung der 1 Mos. 15 gegebenen Verheißung, aber er war die rechte Erfüllung noch nicht; es fehlte noch das Gesegnetwerden aller Völker durch den Samen Abrahams. Das Königthum Davids war wirklich ein höherer, vollendeterer Grad der Besitznahme Canaans, als die Eroberungen Josua's; aber immer noch nicht der letzte. Hier ist nun wirklich die vorläufige Erfüllung in sich und objektiv ein Typus der vollendeten; eben weil beide sich auf Eine Verheißung beziehen, Einer Verheißung entsprechen. So war der Verkehr des im Allerheiligsten seine Gegenwart offenbarenden Gottes mit dem durch die levitischen Priester und Opfer vertretenen Volke wirklich ein Typus auf die vollkommene Versöhnung Gottes mit jenem neutestamentlichen Israel, jener Gottesgemeinde, in welche alle Völker der Erde aufgenommen wurden, um in ihr gesegnet zu werden; aber eben darum war jene ein Typus dieser, weil dort nur unvollkommen erfüllt war, was hier vollkommen. Die vermeintliche „allegorische Erklärung" des alten Testamentes im Hebräerbriefe, oder richtiger: die Typologie in demselben, besteht nun einfach darin, daß der Autor zeigt: daß die Typen nur Typen waren, d. h. mit anderen Worten, daß keine Weissagung im alten Bunde eine vollkommene Erfüllung gefunden habe, vielmehr alle Erfüllungen immer wieder auf eine weitere Zukunft hinauswiesen. Es war z. B. nicht willkührliche Allegoristik, sondern es war reine objektive Wahrheit, daß das Getrenntbleiben Gottes vom Volke, die Duplicität eines Allerheiligsten und einer πρώτη σκηνή, die Nothwendigkeit stets wiederholter Opfer auf ein noch nicht ins Reine gebrachtes Verhältniß der Menschheit zu Gott hinwies. Diese Typologie finden wir nun aber auch bei Paulus. Wenn Paulus Gal. 4 in den zwei Weibern Abrahams und ihren Söhnen — deren einer der natürlich ältere war und doch verstoßen wurde, während der andere als der Besitzer der Gnadenverheißung der Erbe war — das Verhältniß zwischen der natürlichen Nachkommenschaft Abrahams, dem gesetzgerechten leiblichen Israel und dem die Verheißung festhaltenden neutestamentlichen Israel typisch vorgebildet sieht, so ist dies eine eben solche, ja eine kühnere Typologie, wie wir sie im Hebräerbriefe finden. Daß aber bei Paulus sonst

solche Typologien nur selten und gelegentlich vorkommen, während sie im Hebräerbriefe die Substanz ausmachen, dies hat ja eben seinen natürlichen Grund in dem Zweck und Gegenstande des Hebräerbriefes, welcher ganz dazu bestimmt ist, die alttestamentlichen Institutionen darauf hin anzusehen, ob und wie sie auf ein Vollkommneres vorwärts weisen. Was sich aber aus dem Objekt erklärt, daraus darf doch logischerweise nicht auf eine Verschiedenheit des schreibenden Subjektes geschlossen werden!

Nicht anders steht es mit einer zweiten Beobachtung: daß die Lehre von der Auferstehung, die bei Paulus eine so wichtige Rolle spiele, im Hebräerbriefe nicht behandelt werde. Den Corinthern mußte Paulus diese Lehre ausführlich entwickeln, weil sie dieselbe bezweifelten, ebenso den Thessalonichern, weil sie dieselbe falsch auffaßten. Wo aber hat Paulus z. B. im Galaterbriefe der Auferstehung auch nur Erwähnung gethan? Der Einwurf hätte nur einen Sinn, wenn im Hebräerbriefe die Voraussetzung der Nichtexistenz der Auferstehung durchschimmern würde. Der Gegensatz zwischen der Erniedrigung und Erhöhung Christi, des Leidens und der Verherrlichung der Gläubigen, bildet ja aber vielmehr den Grundton, auf den die ganze Ideensymphonie des Hebräerbriefes gebaut ist! Vgl. Hebr. 1, 3; 2, 5—9 und 10—15; 10, 19 ff.; 11, 5; 12, 1—3 und 18—24 und 26—29; 13, 14!!

Ein dritter Einwurf ist daher genommen, daß die paulinische Lehre, daß auch die Heiden zum Evangelium berufen seyen, sich im Hebräerbriefe nicht finde. Sehr natürlich! Diese Frage war im Jahre 51 in Jerusalem (Apgsch. 15) und im Jahre 55 den galatischen Irrlehrern gegenüber abgemacht worden. Daraus, daß sie im Hebräerbriefe nicht wieder berührt wird, kann man vernünftigerweise nur den Schluß ziehen, daß die Leser des Hebräerbriefes die Rechtmäßigkeit der Taufe Unbeschnittener nicht bezweifelt haben; nur die Emancipation der geborenen Israeliten, der Beschnittenen, der Judenchristen, vom Tempelcultus war ihnen nicht klar. — Daß aber der Autor des Hebräerbriefes seinerseits von der Aufnehmbarkeit der Unbeschnittenen in die Gemeinde Christi überzeugt seyn mußte, ergiebt sich doch wahrlich als die nothwendigste Conse-

quenz aus dem Gesammtlehrbegriffe dieses Briefes! Sollen selbst die Judenchristen willig hinausgehen aus der παρεμβολή (13, 13), wieviel weniger konnte er den Heidenchristen ein Hineingehen in diese παρεμβολή zumuthen?! — Aber warum stellt er Kap. 2, 16 den Engeln den „Samen Abrahams" und nicht die ganze Menschheit entgegen? Eben weil „Same Abrahams" hier den Gegensatz gegen die Engel und nicht gegen die Heiden bildet, so muß dieser Ausdruck (der denn auch wirklich dort nicht in empirisch-historischem Sinne, sondern mit sichtlicher Bezugnahme auf 1 Mos. 22, 18, also in prophetisch-idealem Sinne, gebraucht wird) die ganze messianische Gemeinde, den geistlichen Abrahamssamen, mitumfassen*), ist also ganz im paulinischen Sinne (Röm. 4, 16) gebraucht.

Etwas mehr Schein hat ein vierter Einwurf, daß der Gegensatz von ἔργα und πίστις nicht entwickelt werde. Aber auch z. B. in den Thessalonicherbriefen wird dieser Gegensatz nicht entwickelt, ja nicht einmal berührt. Freilich meint Tholuck, gerade im Hebräerbriefe sollte man jenen Gegensatz erwarten dürfen, da der Irrthum der Hebräer in einem unverständigen Festhalten der ἔργα νόμου bestand. Allein gerade dies möchte denn doch sehr zu bezweifeln seyn. Die levitischen Cultusakte können allerdings als ἔργα νόμου bezeichnet werden; aber passenderweise wird dies doch nur insofern geschehen, als Jemand dieselben als verdienstliche Leistungen von seiner Seite betrachtet. Dies thaten die galatischen Irrlehrer. Sie waren stolz auf ihre ausgezeichnete vollkommene Erfüllung der rituellen und ceremoniellen Vorschriften und glaubten, sich hierdurch die Gerechtigkeit vor Gott erwerben, den Himmel verdienen zu können. Ganz anders erscheinen die Leser, an welche der Hebräerbrief gerichtet ist. Nicht Stolz und Eigengerechtigkeit, sondern Angst und Gewissensscrupel waren ihre Krankheit. Sie

---

*) Man thut freilich Unrecht, explicite dort die Idee von einem geistlichen Samen Abrahams ausgesprochen finden zu wollen; aber ebenso Unrecht wäre es, das Wort im empirischen Sinne (= Volk der Juden) verstehen zu wollen. Der Gedanke ist offenbar der: Nicht den Engeln hat Gott solche Verheißungen, wie 1 Mos. 12, 15, 22 u. s. w., gegeben, sondern dem זרע אברהם, also den Menschen.

glaubten nicht, etwas Großes zu leisten und zu verdienen, wenn sie das Gesetz hielten, sondern sie glaubten, der alttestamentlichen Sühnungsmittel zu bedürfen, um schuldfrei zu werden. Sie waren nicht werkgerecht, sondern wohl umgekehrt, sehr nach Sühne verlangend (findet es doch der Autor nirgends nöthig, ihnen, daß eine Sühne nothwendig sey, darzuthun!), aber daß das Eine Opfer Christi hinreiche, konnten sie noch nicht glauben. So konnte ja der Gegensatz nicht der zwischen *ἔργα νόμου* und *πίστις* seyn, sondern nur der zwischen der *σκιὰ νόμου* und der *τελείωσις*. Gewiß konnte solchen Lesern gegenüber auch Paulus nicht anders schreiben, als im Hebräerbrief geschrieben ist. Denn dies wird doch Niemand verkennen, daß der Unterschied zwischen dem Lehrbegriffe des Hebräer- und dem des Römerbriefes nur ein formaler ist. Der Hebräerbrief stellt genau dasselbe von seiner objektiv-geschichtlichen Seite dar, was im Römerbrief von seiner subjektiv-psychologischen Seite aus behandelt ist. Uebrigens fehlt die letztere auch im Hebräerbriefe nicht völlig. Wir erinnern an Kap. 4, an „das Wort, das mit jenen sich nicht im Glauben vermischte," und an das „lebendige Wort, mit dem wir es zu thun haben" (V. 2 u. V. 12—13). Ferner vgl. unsere Schlußbemerkung zu Hebr. 10, 15—18 und unsere Vorbemerkung zu dem Abschnitte Hebr. 12, 18—29.

Ein letzter Einwurf beruht darauf, daß Paulus Christum stets nur als Opfer, nicht als den Priester, darstelle, während es im Hebräerbriefe gerade umgekehrt sey. Allein eine materielle Differenz ist auch hier nicht vorhanden. Denn wenn Paulus Eph. 5, 2 lehrt: *Χριστὸς παρέδωκεν ἑαυτὸν προςφορὰν καὶ θυσίαν* (ebenso Gal. 2, 20), und wenn der Hebräerbrief einen *ἱερεὺς ἑαυτὸν ἀνενέγκας* nennt (7, 27 u. a.), so betrachtet doch wahrlich Paulus Christum nicht bloß als den Geopferten, sondern auch als den Opfernden, und der Hebräerbrief betrachtet ihn nicht bloß als den Opfernden, sondern auch als den Geopferten. Man sollte wirklich meinen, die beiden Sätze: Christus *sacerdos* immolavit *se ipsum,* und: *Hostiam* immolavit Christus sese *ipse,* kämen ziemlich auf das Gleiche heraus! Es bliebe also höchstens noch die Frage, warum Paulus Christum nicht sonst noch als den rechten „Priester" bezeichnet, nicht

das Wort ἱερεύς auf ihn angewendet habe, wenn ihm (wie Tholuck sagt) „die Idee des Priesterthums des Messias in der großartigen Form ins Bewußtseyn getreten war, in der sie in unserem Briefe erscheint." — Allein mochte Paulus das Wort ἱερεύς brauchen oder nicht: die Anschauung und Vorstellung eines Priesterthums Christi weckte er ja dennoch jedenfalls, wenn er Eph. 5, 2; Gal. 2, 20 schrieb: Christus opferte sich selbst als eine θυσία. Hier dachte er sich doch sicherlich Christum nicht als einen Laien, der einem anderen Priester statt eines Thieres sich selbst dargebracht habe! Legt er ja doch auch Röm. 8, 34 Christo das priesterliche Geschäft der intercessio bei. — Daß aber gerade im Hebräerbriefe das Wort ἱερεύς gebraucht wird, hat seinen natürlichen Grund darin, daß der Autor des Hebräerbriefes vom Priesterinstitut ausgegangen war, und nun bewies, daß auch dies Institut des alten Testamentes in Christo erfüllt sey. Eph. 5 und Gal. 2 dagegen geht er vom Werke Christi aus, und berührt nur leicht und gelegentlich die Analogie desselben mit dem alttestamentlichen Opfercultus — ebenso gelegentlich, wie er z. B. 1 Cor. 5, 7 die Analogie zwischen Christus und dem alttestamentlichen Passahlamm berührt.

So ist also im Lehrbegriffe des Hebräerbriefes keine Eigenthümlichkeit, welche uns an den Apostel Paulus als an dessen Autor zu denken verböte.

Im Gegentheile finden sich im Hebräerbriefe eine Menge recht eigenthümlich-paulinischer Ideen. Paulinisch ist die Bezeichnung Gottes als Dessen, durch welchen und um deßwillen Alles ist (mit Hebr. 2, 10 ff. vgl. Röm. 11, 36; 1 Cor. 8, 6); die Idee vom Sohne als dem Ebenbilde des Vaters (mit Hebr. 1, 1 ff. vgl. 2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15 f.); die Erhöhung Christi über die Engel (mit Hebr. 2, 9 vgl. Phil. 2, 9 ff.) in den Himmel (Hebr. 4, 14; 7, 26 und Eph. 4, 10), dabei der merkwürdige ganz specielle Gedanke, daß nur Gott der Vater allein ausgenommen bleibe von den Christo unterworfenen τὰ πάντα (Hebr. 2, 8—9; 1 Cor. 15, 27); daß der erhöhte Christus für die Seinen eintritt beim Vater (Hebr. 7, 25; Röm. 8, 34); daß er den Tod und dessen Macht zunichte gemacht hat (Hebr. 2, 14; 1 Cor. 15, 54 f.; 2 Tim. 1, 10);

wiederum die merkwürdig specielle Gedankencombination, daß Christus, nachdem er Einmal gestorben ist, nicht noch einmal sterben kann (Hebr. 9, 26 ff.; 10, 12; Röm. 6, 9 f.); ferner, daß Christus für die ganze Creatur starb (Hebr. 2, 9; Eph. 1, 10; Röm. 8, 22); daß er, wenn er wiederkommt, nicht als Erlöser, sondern als Richter kommen wird (Hebr. 9, 27 f.; Tit. 2, 13; 2 Tim. 4, 1 u. 8; Röm. 8, 24; 13, 11); daß er bis dahin herrscht und regiert zur Rechten Gottes (Hebr. 1, 3; 10, 12—13; 1 Cor. 15, 25). — Ebenso, daß das Gesetz nicht selig zu machen vermag und bestimmt ist, aufgehoben zu werden (mit Hebr. 4, 2; 7, 16—19; 9, 9—13; 8, 7; 10, 14; 16, 20 vgl. Röm. 2, 29; 2 Cor. 3, 6 f.; Gal. 3, 3; 4, 3 und 9). Die Bezeichnung des Gesetzes als eines Schattens (Hebr. 8, 5; 10, 1; Kol. 2, 17). Die Lehre, daß in Christo uns der Zugang zum Vater offen steht (Hebr. 10, 19; Eph. 2, 18; Röm. 5, 2). Die Zusammenstellung der ἐλπίς mit der πίστις und mit der ἀγάπη (Hebr. 6, 10 f.; 10, 22 ff.; vgl. 1 Theff. 5, 8 und 1 Cor. 13, 13). Die Aufforderung zur Fürbitte (Hebr. 13, 18 f.; Phil. 2, 14; 1, 25; Philem. 22) und der Gegensatz von τέλειος und νήπιος (Hebr. 5, 13—14; 1 Cor. 3, 1; 13, 11; Röm. 2, 20; Eph. 4, 14).

Besonders merkwürdig ist aber das Uebereintreffen des Hebräerbriefes mit Paulus in der Berufung auf den zweiten Psalm (Hebr. 1, 5 ff.; vgl. Apgsch. 13, 33 ff.) und in der aus der Bereitwilligkeit Abrahams zur Aufopferung Isaaks gezogenen Schlußfolgerung, daß Abraham an die Möglichkeit einer Auferweckung Isaaks geglaubt habe (Hebr. 11, 17; Röm. 4, 17).

Diese paulinische Färbung des Lehrbegriffes nöthigt zwar nicht, den Apostel Paulus selbst als den schreibenden Autor zu denken, sondern läßt auch die Möglichkeit eines anderen Autors offen; allein jedenfalls ist dieser Andere alsdann unter den Schülern und Gehülfen des Apostels Paulus zu suchen; aus diesem Kreise muß unser Brief hervorgegangen seyn; nur so erklärt sich, wie bis ins Einzelnste hinein paulinische Gedanken und Gedankencombinationen sich wiederfinden.

c) Wörter und Redensarten.

Auch manche eigenthümlich paulinische dogmatische Aus-

drücke finden sich in unserem Briefe. Die Lehre, daß uns Christus vertritt beim Vater (Hebr. 7, 25; Röm. 8, 34), wird mit dem gleichen Wort ἐντυγχάνειν, die, daß er den Tod zunichte gemacht, mit dem gleichen Verbum καταργεῖν (Hebr. 2, 14; 2 Tim. 1, 10) ausgedrückt. Ferner begegnet uns die Redensart ὁ θεὸς ζῶν (Hebr. 10, 31, sonst nur bei Paulus), der Ausdruck δίκαιος κατὰ πίστιν (Hebr. 7, 25), der Gebrauch von καυχᾶσθαι (Hebr. 3, 6; dagegen z. B. Jak. 4, 16). Ferner vgl. Hebr. 2, 4 mit 1 Cor. 12, 4 — Hebr. 13, 20 mit Röm. 15, 33; 16, 20; 2 Cor. 13, 11; Phil. 4, 9; 1 Theff. 5, 23 — Hebr. 12, 1 mit 1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 4, 7. — Endlich das ächt paulinische περισσοτέρως Hebr. 13, 19 und πέποιθα Hebr. 13, 18.

Freilich finden sich auch wieder dogmatische Ausdrücke, welche in anderen paulinischen Briefen nicht wiederkehren. Zwar den häufigen Gebrauch von τελειοῦν darf man hier nicht anführen, da sich das Wort auch Phil. 3, 12 findet; die Häufigkeit seines Gebrauches im Hebräerbrief erklärt sich aus dem Objekt, wo ja die Erfüllung aller alttestamentlichen Typen nachgewiesen werden soll, und führt nicht auf eine Verschiedenheit des schreibenden Subjektes. Ebenso erklärt sich die Benennung Christi als des ἀπόστολος θεοῦ an die Menschen (3, 1), wie wir bei der Erklärung der Stelle gesehen haben, aus dem Contexte, und auch Paulus selbst würde dort kein anderes Wort haben auffinden können, welches den Appellativbegriff von מַלְאַךְ יְהוָה ausgedrückt hätte, ohne zugleich den gentilicischen Begriff „Engel" mit auszudrücken. — Dagegen kann mit Recht auf den Gebrauch von ὁμολογία (3, 1; 4, 14; 10, 23), ἐγγίζειν τῷ θεῷ (Hebr. 7, 19) und auf die Reminiscenz an Joh. 10, 1 (Hebr. 13, 20) verwiesen werden. Immerhin aber sind dies noch keine zwingenden Beweise gegen die paulinische Autorschaft. Einzelne sonst nicht vorkommende Ausdrücke finden sich in jedem paulinischen Briefe, und der Apostel hätte in der That eine seltsame und wenig erklärliche Art von Sorgfalt anwenden müssen, wenn er in irgend einem Briefe alle solche Ausdrücke, die er nicht schon in früheren Briefen gebraucht hatte, hätte vermeiden wollen.

Sehen wir nun aber die übrigen, dogmatisch indifferenten, Redensarten an, so fällt uns sogleich ein großer Unterschied vom paulinischen Style darin auf, daß weit wenigere und

schwächere Hebraismen im Hebräerbriefe vorkommen, als sonst in den paulinischen Briefen. Völlig fehlen die Hebraismen freilich auch in unserem Briefe nicht; aber theils finden sie sich nur an solchen Stellen, wo auf alttestamentliche Aussprüche und Ausdrücke geradezu Bezug genommen wird *) (z. B. das dem Sprachgebrauche der LXX angehörige κοπή 7, 1; ἐν τῇ ὀσφύϊ εἶναι 7, 10), oder es sind Redensarten, die in der Sprache der Christen ganz und gar eingebürgert waren, und deren ungriechischen Ursprung Niemand mehr fühlte (γεύεσθαι θανάτου, ἰδεῖν θάνατον, οὐχ εὑρίσκετο, λαλεῖν = דִּבֵּר, ῥῆμα = Weissagung). Oder endlich, aber nur selten, finden sich lose Satzverbindungen, die freilich hebräisch gedacht, aber doch auch für das griechische Ohr erträglich — nicht ungriechisch — sind, wie z. B. Kap. 12, 9 καὶ ζήσομεν für ἵνα ζῶμεν. Daneben kommt noch Ἀαρών, Χερουβῖμ, Ἱεριχώ indeklinabel gebraucht vor; endlich auch Eigenschaftsgenitive, wo der klassische Grieche lieber Adjektiva gesetzt haben würde. Alle diese Einzelheiten reichen aber noch nicht entfernt an das hebräische Gesammtcolorit der paulinischen Briefe; dort ist Alles griechisch gedacht, bei Paulus schlägt die semitische Gedankenverbindung allerwärts durch. Nun kann man dies freilich allenfalls zur Noth daraus erklären, daß Paulus hier eine sorgfältige Abhandlung ausgearbeitet, und nicht wie sonst sich seinem Gemüth überlassen habe. Und in der That wird man nicht leugnen dürfen, daß ein Mann vom Geiste des Paulus, wenn er es einmal darauf anlegte, gut griechisch zu schreiben, ein solches Griechisch, wie das des Hebräerbriefes, werde haben zu Stande bringen können. Aber warum er gerade an die Ἑβραῖοι eines so feinen griechischen Styles sich habe befleißigen wollen, dies wird desto schwerer einzusehen seyn.

d) Der Styl.

Dies führt uns nun auf den Styl im Ganzen. Ein nicht ganz kleiner Theil der Eigenthümlichkeiten, welche gewöhnlich als Beweise gegen die Autorschaft des Paulus angeführt werden,

*) Die Hebraismen in den eigentlichen Citaten aus der LXX (z. B. Kap. 6, 14) kommen natürlich gar nicht in Betracht.

reducirt sich bei richtigerer Betrachtungsweise darauf, daß der Hebräerbrief in einem gewählteren Style geschrieben ist, als die paulinischen Briefe. Dahin gehört der Gebrauch volltönender Composita, wie *μισθαποδοσία*, *ὁρκωμοσία*, dahin Wendungen wie *ὅσον — τοσούτῳ*, *κοινωνεῖν* mit dem Genitiv der Sache (während Röm. 5, 17; 1 Tim. 5, 22 mit dem Dativ), *σκότος* als Maskulinum (während bei Paulus immer als Neutrum), dahin ferner der häufige Gebrauch des elegant anknüpfenden *ὅθεν* (wofür Paulus *διὸ*, *διὰ τοῦτο* braucht), *ἐάνπερ* (wofür Paulus *εἴγε* und *εἴπερ* braucht), *εἰς τὸ διηνεκές*, *διὰ παντός* (wofür Paulus außer Röm. 11, 10 immer das schlichte *πάντοτε* braucht, während dies im Hebräerbriefe nur Einmal, Kap. 7, 25, vorkommt). Indessen wird dieser gewähltere Styl selbst allerdings zu einem indirekten Beweise gegen die paulinische Abfassung; denn wenn sich auch aus der abhandlungsmäßigen Natur des Hebräerbriefes und der wissenschaftlichen Ruhe und Sorgfalt, womit derselbe ausgearbeitet ist, einigermaßen erklären läßt, daß der Autor desselben auch auf die Diktion mehr Sorgfalt verwendet haben möchte, als er etwa in sonstigen eigentlichen Briefen und Herzensergüssen that, so bleibt doch, wie schon oben bemerkt worden, unbegreiflich, daß Paulus in so hohem Grade sich eines feinen Styles sollte befleißigt haben, gerade den jerusalemitischen Judenchristen gegenüber, während er an die Epheser, Corinther, Römer u. s. w. sich ganz gehen ließ. Daß ein so schöner Periodenbau, wie wir ihn z. B. Kap. 1, 1—3; Kap. 10, 19—25; 11, 32—38; 12, 18—24 — daß eine so schöne Wortstellung, wie wir sie z. B. Hebr. 7, 4 finden (*θεωρεῖτε δὲ, πήλικος οὗτος, ᾧ καὶ δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν ἐκ τῶν ἀκροθινίων, ὁ πατριάρχης*), dem Apostel Paulus nicht natürlich war, ergiebt sich allzudeutlich aus den paulinischen Briefen! Er müßte an solchen Stellen nicht bloß ruhiger und sorgfältiger als sonst geschrieben, sondern geradezu ein künstlerisches Studium auf den Styl verwendet haben, und das ist denn doch in einem für palästinensische Judenchristen bestimmten Sendschreiben am wenigsten glaublich.

Dazu kommen noch Kleinigkeiten im Sprachgebrauche, die gerade darum, weil sie nicht auf das allgemeine Genus des Styles sich reduciren lassen, sondern sicherlich in unwillkührlicher

Gewohnheit ihren Grund haben, nur um so wichtiger sind. Der Autor des Hebräerbriefes braucht bei Vergleichungen παρά mit dem Akkusativ (viermal), was bei Paulus nicht vorkommt; er braucht das Wort μακροθυμία (6, 12 und 15) zur Bezeichnung eines Begriffes, für welchen Paulus den recht eigentlichen Lieblingsausdruck ὑπομονή hatte; er braucht καθίζειν intransitiv, was Paulus, die einzige Stelle 2 Theff. 2, 4 ausgenommen, immer transitiv, im Sinne von „setzen," anwendet; er sagt an sieben Stellen Ἰησοῦς (besonders auffallend auch Kap. 13, 20), nur an zwei Stellen (13, 8 und 21) Ἰησοῦς Χριστός, während Paulus nie Ἰησοῦς allein, sondern (nach Stuarts Zählung) 68 Mal Ἰησοῦς Χριστός und 198 Mal Χριστός und 147 Mal ὁ κύριος sagt; endlich citirt er alttestamentliche Stellen mit den Worten πνεῦμα λέγει, oder dem bloßen λέγει, während Paulus gewöhnlich mit γέγραπται (nur 1 Tim. 1, 4 und Gal. 3, 16 mit πνεῦμα λέγει) Citate einführt. Auch die bei Paulus so gewöhnlichen rabbinischen Disputirformeln (z. B. wenn ein Einwurf mit den Worten ἀλλ' ἐρεῖ τις eingeführt wird) fehlen im Hebräerbriefe gänzlich.

Daß der Hebräerbrief stets in den Citaten sich streng an die LXX schließt, während Paulus oft frei citirt, kann, an sich betrachtet, noch nicht auffallen. Dies erklärt sich daraus, daß er sorgfältig mit der LXX in der Hand gearbeitet ist, und zu dem Zwecke, um von den Lesern förmlich studirt und mit der LXX verglichen zu werden. Wichtiger ist, daß die Citate unseres Briefes der Recension, die sich im cod. Alex. erhalten, folgen, während die paulinischen, wo Paulus sich an die LXX anschließt, meist mit dem cod. Vatic. übereinstimmen (Bleek S. 369 ff.).

Was aber bedeutsamer erscheint als dies Alles, ist die Art des Gedankenganges selbst und der Beweisführungen. Die Art, am Schluß eines Abschnittes sogleich zum Thema eines neuen Abschnittes hinüberzuleiten und dasselbe in dieser Weise anzukündigen, findet sich bei Paulus nirgends. (Mit den Uebergängen Hebr. 1, 4; 2, 5; 3, 2; 4, 1 und 14; 5, 10 u. s. w. vgl. die unvermittelten Uebergänge Röm. 3, 1; 5, 1; 6, 1; 7, 1; 8, 1 und 12; 9, 1; 12, 1; 1 Cor. 5, 1; 6, 1; 7, 1; 8, 1; 9, 1; 12, 1; 15, 1 u. a. m.) Paulus führt seine Beweise in

der Regel unmittelbar, indem er an die innere Erfahrung appellirt (z. B. Röm. 7), oder wo er wirklich Sätze aus Sätzen folgert, da läßt er einfach auf einen Satz mit „weil“ einen Nachsatz folgen und führt die Gedankenkette ohne logische Anordnung fort, bald vorwärts, bald rückwärts greifend (vgl. z. B. Röm. 1, 19—20; 2, 14—16; 3, 4—8), und unterbricht sich oft durch Nebengedanken (z. B. Röm. 5, 13—17); im Hebräerbriefe fanden wir durchgängig eine streng syllogistische Anordnung der Beweisglieder, und zwar in der Regel so, daß aus einer der beiden Prämissen sogleich die Conclusion gefolgert, die andere vermittelnde Prämisse aber alsdann erst nachgebracht wurde (vgl. unsere Bemerk zu Hebr. 12, 10).

Alle diese Erscheinungen sind so durchgreifend und mächtig, daß man nichts anderes sagen kann, als dies: So paulinisch der Geist und Lehrbegriff des Briefes ist, so wenig läßt sich denken, daß diese Diktion von der Hand des Apostels herrühren sollte.

Sechstes Kapitel.

Schluß. c) Die einzelnen Hypothesen.

Nachdem wir unbefangen die einzelnen Erscheinungen, äußere und innere, welche bei der Frage nach dem Autor des Hebräerbriefes in Betracht kommen, kennen gelernt und sorgfältig eine jede derselben geprüft haben, wird es ein Leichtes seyn, die verschiedenen Ansichten, welche über die Person seines Verfassers aufgestellt worden sind, zu prüfen. Wir können diese Ansichten in drei Klassen eintheilen. Eine erste Klasse bildet die Meinung derjenigen, welche den Apostel Paulus geradezu für den unmittelbaren und eigentlichen Autor des Briefes halten (wie Gelpke, Hug, Klee, Paulus, Stein); eine zweite Klasse umfaßt die Ansichten derjenigen, welche den Apostel Paulus von jeder Betheiligung bei der Entstehung des Hebräerbriefes ausschließen; in eine dritte Klasse gehören endlich die Vermu-

thungen derer, welche, wie schon Origenes, den Brief im Auftrag und Namen des Apostels Paulus und unter seiner Autorität, ja unter seinem speciellen Einflusse geschrieben, aber nicht eigenhändig von ihm verabfaßt, noch wörtlich von ihm diktirt werden lassen.

Die in die erste Klasse gehörige Ansicht ist gemeiniglich viel zu sehr vom hohen Roß herab behandelt und als ungesalzen beiseite geschoben worden. Daß aus dem Verhältnisse der äußeren Zeugnisse kein Argument gegen sie abgeleitet werden könne, haben wir oben, am Ende des vierten Kapitels dieser Untersuchungen, gesehen, und uns überzeugt, daß gerade bei der Annahme einer paulinischen Abfassung sich die positive Tradition des Morgenlandes ebenso, wie die negative des Abendlandes vortrefflich erkläre. Auch was man aus der Stelle Hebr. 2, 3 gegen die paulinische Abfassung zu folgern pflegt, hat sich uns (Kap. 5 am Anfang) bereits als nichtig erwiesen. Nur Ein Argument bleibt gegen jene Annahme in voller Kraft stehen: die stylistischen Eigenthümlichkeiten. Nur mit Zwang und Noth kann man diese Eigenthümlichkeiten zerbröckeln und in ihrer Zerbröckelung jede einzelne entkräften; in der That, es läßt sich nicht mit mathematischer Sicherheit beweisen, daß es für den Apostel Paulus eine absolute Unmöglichkeit gewesen wäre, sich einmal in ein anderes Genre von Styl hineinzuwerfen; allein ein positiver Grund, wodurch Paulus hier so ganz anders als sonst zu schreiben sollte veranlaßt worden seyn, läßt sich nicht ausfindig machen, und ein gesundes kritisches Gefühl wird immer und immer wieder zu der Ueberzeugung sich gedrängt sehen, daß im Hebräerbriefe eine andere Hand, als die des Paulus, den Griffel geführt habe.

Nicht besser steht es aber mit der zweiten Klasse von Hypothesen, so groß auch die Menge Derer seyn mag, deren Ansichten hier einzureihen sind. Gerechtes Bedenken muß schon der Eine Umstand erwecken, daß die Kritik es noch zu keinem auch nur einigermaßen sicheren Urtheil gebracht hat, wer denn nun der Autor des Briefes sollte gewesen seyn, wenn es Paulus nicht war. Die Kritik hat sich in viele Hypothesen zersplittert, und gegen jede derselben thun sich wesentliche Bedenken auf. Am haltlosesten ist die Conjektur, welche den Clemens von

Rom zum Autor macht; haltlos bleibt sie, auch wenn sie von der Hülfsconjektur, mit welcher verbunden sie im Alterthume (bei Euseb. 3, 38) erscheint, daß nämlich Clemens den Brief aus einem aramäischen Originale nur übersetzt habe, abgelöst wird (wie bei Erasmus und bei dem übrigens schwankend sich äußernden Calvin). Diese ganze Conjektur beruht offenbar nur auf der Beobachtung, daß viele Gedanken des Hebräerbriefes in dem Corintherbriefe des Clemens sich wiederfinden. Aber bereits oben (Kap. 4) haben wir gesehen, daß das Verhältniß beider Briefe nicht dem zwischen dem Römerbriefe und Galaterbriefe des Paulus, oder dem zwischen dem Epheser- und Kolosserbriefe des Paulus gleicht — mit anderen Worten: daß es nicht Ein Geist und Ein Lehrbegriff ist, aus welchem beide Briefe, unser Hebräerbrief und der clementinische Brief, mit gleicher Ursprünglichkeit herausgewachsen sind — sondern daß Clemens vielmehr an einzelnen Stellen seines Briefes auf einzelne Stellen des Hebräerbriefes anspielt, dieselben citirt, und sich somit in Abhängigkeit vom Hebräerbriefe setzt, ganz so, wie er sich in Abhängigkeit setzt zu einzelnen paulinischen Briefen. Der Geist des clementinischen Briefes — soweit Clemens nicht Citate giebt, sondern unabhängig sich bewegt — ist von dem Geist unseres Hebräerbriefes völlig verschieden. Sein Verhältniß zu diesem war offenbar das Verhältniß zu einer fremden Schrift.

Ebenso unhaltbar ist die Ansicht, daß Markus der Autor des Hebräerbriefes gewesen; nicht weil Markus als Jerusalemite (Apgsch. 12—13) besser mit dem Tempel hätte bekannt gewesen seyn müssen, als unser Autor es — nach schlechter Exegese von Kap. 9 gewesen seyn soll! sondern weil Markus weder nach seinem äußeren Lebensgange (vgl. Apgsch. 15, 37—40; 1 Petr. 5, 13), noch nach seinem inneren Wesen dem paulinischen Kreise angehörte*), zu Timotheus nicht in dem Hebr. 13, 23 bezeichneten näheren Verhältnisse stand, und vollends, was seinen Styl betrifft, von dem des Hebräerbriefes noch weiter abweicht als Paulus.

Auch an Aquila kann nicht gedacht werden, da derselbe

*) Doch war er nach Kol. 4, 10; Philem. 24 eine Zeitlang mit Paulus zugleich in Rom.

in den Jahren 62 ff. gar nicht in Italien lebte, sondern in Ephesus (2 Tim. 4, 19), der Hebräerbrief aber (vgl. unsere Erkl. von 13, 24) in Italien geschrieben ist.

Mit größerer Zuversicht haben J. E. Chr. Schmidt, Twesten, Ullmann und neuerdings Thiersch den Barnabas für den Verfasser erklärt. Allein daß man hierfür auf alles, nur nicht auf Tertullian, als auf eine altkirchliche Tradition, sich berufen dürfe, haben wir oben (Kap. 4) gesehen. Wiederum darf man gegen Barnabas sich nicht auf jene vermeintliche Unbekanntschaft des Hebräerbriefes mit dem Tempel berufen, als welche bei einem Leviten (Apgsch. 4, 36) undenkbar sey. Auch der sogenannte „Brief des Barnabas," welcher dem Hebräerbriefe ganz unähnlich ist, bildet keine Instanz, da dieser Brief, wenn auch von einem Manne, Namens Barnabas, doch schwerlich von jenem im neuen Testamente erwähnten Barnabas geschrieben ist. Mit mehr Recht beruft man sich gegen Barnabas auf den Umstand, daß dieser nach Apgsch. 14, 12 an Redegabe selbst dem Paulus nachstand, während der Autor des Hebräerbriefes an sprachlicher Gewandtheit dem Paulus weit überlegen war. Dazu kommt, daß Barnabas von Apgsch. 14 an gänzlich zurücktritt und aus der Geschichte verschwindet. In den von Rom aus geschriebenen paulinischen Briefen wird er nirgends erwähnt.

Auch Titus war damals in Dalmatien (2 Tim. 4, 10). Auch an ihn dürfen wir schon aus diesem Grunde nicht denken, wie denn auch wirklich Niemand noch auf ihn verfallen ist.

Dagegen haben Luther, Clericus, Semler, Dindorf, Ziegler, de Wette, Tholuck, Olshausen und Bleek auf Apollos gerathen. Er war wirklich ein beredter und der Schrift wohlkundiger Mann (*ἀνὴρ λόγιος, δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς* Apgsch. 18, 24; vgl. 1 Cor. 1—4), der von Anfang an mit den Juden gern zu disputiren pflegte (Apgsch. 18, 28). Und da man überaus wenig über ihn weiß, so sind in Betreff seiner eine Menge Annahmen möglich; er kann viel in Palästina gewirkt, er kann dort großen Ansehens genossen haben; er kann Hebr. 13, 23 bei dem Worte *τὸν ἀδελφὸν Τιμόθεον* bloß das allgemeine Bruderverhältniß des Christen zum Christen im Auge gehabt haben; denn — in einem speziellen Verhältnisse zu Timotheus kann er bis zum Jahre 64, dem äußersten Terminus für

die Abfassung des Hebräerbriefes, nicht gestanden haben; kann auch zur Zeit der paulinischen Gefangenschaft nicht in Italien gewesen seyn, da Paulus ihn nie erwähnt. Und das sind doch nicht unerhebliche Schwierigkeiten, die sich dieser Hypothese entgegenstellen, und die nur durch eine höchst unnatürliche Erklärung der Stelle Hebr. 13, 24 beseitigt werden können! Auch daß Apollos so ganz im paulinischen Lehrbegriffe gestanden haben sollte, ist nach den Andeutungen der Apostelgeschichte und der Corintherbriefe nicht sehr wahrscheinlich.

Mit weit mehr Rechte würde man an Silas oder Lukas denken können. Die erstere Ansicht ist von Böhme und Mynster, aber schlecht, vertheidigt worden, die zweite von Grotius. Gegen Lukas hat man den Umstand geltend gemacht, daß er ein Heidenchrist war (Kol. 4, 14 vgl. mit V. 10 f.), während der Hebräerbrief nothwendig von einem Judenchristen geschrieben seyn müsse. Man schließt Letzteres daraus, daß der Autor Kap. 1, 1 von den „Vätern" redet, wo offenbar an das Volk Israel zu denken ist, und daß er Kap. 11, 2 die Gläubigen des alten Bundes οἱ πρεσβύτεροι nennt. Würde er von „unseren Vätern" reden, so hätte die Folgerung einen Sinn; warum aber ein an Judenchristen schreibender Autor nicht soweit über seinen Lesern sich selbst sollte haben vergessen können, daß er schrieb: „Vor Zeiten hat Gott zu den Vätern geredet durch die Propheten," das ist denn doch schwer begreiflich! Hatten doch die Heidenchristen mit Jesu dem Messias auch das Wort der Weissagung mit aufgenommen; waren sie doch in ein Kindesrecht und Kindesverhältniß zu dem Volke Gottes eingetreten! Redet doch jener selbe Lukas von den Geschichten, die sich mit Jesu im Schooße des jüdischen Volkes zugetragen haben, als περὶ τῶν πραγμάτων ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένων! Solche Stellen wie Hebr. 1, 1; 11, 2 können also wahrlich nicht gegen die Autorschaft des Lukas geltend gemacht werden. Für Lukas spricht vielmehr, daß er vom Jahre 62 an mit Paulus in Italien und ein Mitgehülfe des Timotheus war (Philem. 1 und 24); in gleichem Verhältnisse zu Timotheus stand Silas (vgl. 1 Theß. 1, 1); zwar um das Jahr 62 war Silas nicht in Italien, wohl aber war er im Jahre 64 unmittelbar nach dem Tode des Paulus (vgl. 1 Petr 5, 12) mit Petrus dort „ἐν Βαβυλῶνι." Da

nun der Hebräerbrief entweder im Jahre 62 oder im Jahre 64 geschrieben seyn muß (siehe oben Kap. 2), so könnte in jenem Falle Lukas, in diesem Silas für den Autor gehalten werden.

Diese Hypothese wäre immer noch die erträglichste; aber Ein Grund steht auch ihr entgegen, derselbe, durch welchen diese ganze zweite Klasse von Hypothesen über den Haufen geworfen wird. Die Festigkeit und Einstimmigkeit der orientalischen Tradition bleibt völlig unbegreiflich, wenn der Hebräerbrief nicht unter dem Namen und der Autorität des Paulus nach Jerusalem gelangt ist. (S. oben Kap. 4 am Ende.) Und so fehlt es in der That an der von Bleek (S. 393) geforderten „Veranlassung" nicht, „gerade an den Paulus," als an den wenigstens mittelbaren Autor des Briefes, zu denken.

Es führt uns dies zu der dritten Klasse von Ansichten, die aber seit Origenes Zeit so wenig bebaut worden ist, daß wir hier der Mühe überhoben sind, verschiedene einzelne Hypothesen aufzuzählen, und statt dessen zu einer positiven Construktion der richtigen Ansicht sogleich übergehen können.

Den Ausgangspunkt bilden die Data, welche sich uns Kap. 4—5 ergeben haben:

1) Die Tradition des Orientes erklärt sich nur, wenn der Brief unter dem Namen des Paulus den Lesern übergeben wurde.

2) Die anfängliche Unbekanntschaft des Occidentes mit dem Briefe erklärt sich hierbei vollständig aus der Bestimmung des Briefes für palästinensische Judenchristen, und die spätere Unbekanntschaft mit seinem Autor aus dem Mangel einer Ueberschrift und dem unpaulinischen Style.

3) Der Autor stand in persönlich nahem Verhältnisse zu Timotheus.

4) Der Lehrbegriff ist paulinisch, die Diktion unpaulinisch.

Nun erinnern wir uns des bei der Erklärung von Kap. 13, 19 und 22 ff. bereits berührten, früher aber gänzlich unbemerkt gebliebenen höchst merkwürdigen Umstandes, daß Kap. 13, 22—25 nicht im Namen desjenigen geschrieben seyn kann, der Kap. 1, 1 — Kap. 13, 21 geschrieben hat, gleichwohl aber von der Hand des nämlichen ge-

schrieben seyn muß. Die Nachschrift ist nicht im Namen dessen, in dessen Namen der Brief geschrieben ward; denn der, in dessen Namen V. 19 geschrieben ist, war in einer unfreiwilligen Lage, welche ihn abhielt, zu den Lesern zu reisen; es hing dies nicht von seinem Willen ab; er hoffte auch keineswegs in der nächsten Frist frei zu werden, sondern er ermahnte die Leser, zu beten, daß er ihnen wiedergegeben werden möchte; setzte also voraus, auch dann noch gebunden und gehemmt zu seyn, wenn die Leser den Brief bereits in Händen haben würden. Dagegen ist der, in dessen Namen V. 22—25 geschrieben ist, bereits reisefertig, und es hängt nur von dem schnelleren oder langsameren Kommen des so eben freigewordenen Timotheus ab, ob er mit diesem, oder ob er allein in den Orient reisen wird.

Und doch ist die Nachschrift von der gleichen Hand geschrieben und stylisirt, welche den Brief geschrieben und stylisirt hat. Denn V. 22 entschuldigt sich der Autor der Nachschrift über die etwaigen Härten in seiner παράκλησις und bittet die Leser, dieselben mit der Kürze und Gedrängtheit des Schreibens zu entschuldigen. Die Nachschrift rührt also nicht von einem Tachygraphen her, dem der Brief wörtlich diktirt worden, sondern von einem Concipienten, dem der Stoff gegeben, die Diktion aber überlassen war.

Wer war nun der Autor? wer der Concipient? Der Concipient war ein Freund oder Mitgehülfe des Timotheus (13, 23), befand sich aber damals gerade nicht an demselben Orte (13, 23 ἐὰν ... ἔρχηται), wo Timotheus bis so eben gefangen gewesen war. Von einer Gefangenschaft des Timotheus fanden wir nun im Philipperbriefe (s. oben Kap. 2) die deutlichsten Spuren. Paulus möchte den Timotheus in den Orient senden, kann ihn aber noch nicht senden, doch hofft er, ihn bald dahin senden zu können. Als Paulus im Jahre 62 den Philipperbrief schrieb, war also Timotheus gefangen, doch mit Hoffnung auf baldige Befreiung. Damals war Lukas gerade nicht in Rom selbst; denn von ihm schreibt er den ihm so genau bekannten Philippern keine Grüße. Kurz nachher wird der Hebräerbrief vollendet seyn, wohl wenige Tage nach der Abreise des Epaphrodit (Phil. 2, 25 ff.). Paulus, so nehmen wir an, hatte das Objekt desselben mit Lukas reichlich durchgesprochen,

ihm vielleicht ein schriftliches Schema oder Vorarbeiten gegeben; ihm selbst raubte für die Verabfassung sein damals (Phil. 2, 23) gerade in ein neues Stadium eintretender Proceß die nöthige Ruhe. Lukas arbeitete den Brief für Paulus und als in dessen Namen aus, doch nicht im unruhigen Rom, wo er vielleicht selbst hätte in den Proceß verwickelt werden können, sondern an einem anderen Ort Italiens, etwa in der Nähe des Theophilus. Als die Arbeit beendet war, traf ihn die Nachricht, daß Timotheus in Rom frei geworden. Er selbst hatte vor, in den Orient abzureisen, doch nicht direkt nach Palästina (denn 13, 23 setzt er ja voraus, daß der Hebräerbrief früher in den Händen der Leser seyn würde, als er sie persönlich sehen würde); auch Timotheus, mit dem er zusammen die Reise zu machen wünscht und hofft (V. 23), sollte ja (Phil. 2, 23) zunächst nach Kleinasien sich wenden. Wie genau treffen hier die einzelnsten, geringfügigsten Notizen zusammen!

Ich glaube, geradezu aussprechen zu dürfen, daß bei dieser Hypothese nichts unerklärt bleibt. Vollkommen erklären sich vor allem die inneren Erscheinungen im Briefe. Von Paulus mit der Ausführung des Schreibens beauftragt, schrieb Lukas im Namen des Paulus (13, 19), doch eben nur da, wo er diese persönliche Schlußbitte beifügte (die ihm möglicherweise von Paulus schriftlich gegeben war); nirgends dagegen affektirte er es, im Namen des Apostels zu reden, auf Lebensschicksale desselben anzuspielen; kommt doch, außer Kap. 13, 19, nirgends im Briefe eine erste Person Singularis vor! auch die Hinweglassung einer Ueberschrift erklärt sich nun vollständig. Andererseits dagegen wird auch vollends begreiflich, daß Lukas, im Auftrage des Paulus schreibend, von den Gliedern des alten Bundes schlechtweg als von „den Vätern," „den Alten," reden konnte. Begreiflich wird das Zusammentreffen durch und durch paulinischer Gedanken und Lehrtypen mit der unpaulinischen Diktion; begreiflich wird, daß unter allen neutestamentlichen Schriften gerade die des Lukas stylistisch die größte Aehnlichkeit mit dem Hebräerbriefe haben (nämlich insoweit, als Lukas nicht fremde fertige Referate in sein Evangelium und die Apostelgeschichte verwoben hat). Wie ähnlich stylisirt sind doch die beiden Eingänge Luk. 1, 1—4 und Hebr. 1, 1—3!

Begreiflich wird zweitens die Entstehung der kirchlichen Tradition. Der uns unbekannte Ueberbringer des Briefes übergab denselben den Lesern als einen „Brief, den ihnen Paulus sende," und somit als einen paulinischen Brief. Sicherlich unterließ er es nicht, ihnen über die eigenthümliche Art der Abfassung desselben das Nöthige mitzutheilen, mitzutheilen, daß der Brief durch Lukas geschrieben und zwar dem Lukas nicht wörtlich diktirt sey. Ohne eine solche Notiz hätte ja keiner der Leser die Nachschrift, namentlich V. 22 und V. 23, verstehen können! Allein ganz begreiflicher Weise ging diese unwesentliche Notiz bald verloren. Was man in dem Briefe las, besaß und betrachtete man mit Recht als Lehren und Ermahnungen des Apostels. Und so galt der Brief als ein paulinischer; autoritate Pauli und wahrlich auch autore Paulo war er geschrieben; so weit der Brief sich verbreitete, verbreitete sich mit ihm die Kunde von der Autorschaft des Paulus. Und wie hochwichtig ward der anfangs nur für einen ganz beschränkten Kreis von Lesern bestimmte Brief schon im nächsten Jahrzehent für ganz Palästina, Syrien, Aegypten, auch für Kleinasien, kurz, für alle Gegenden, wo es Kreise von Judenchristen gab, die noch nicht auf den paulinischen Standpunkt sich erhoben hatten. War doch dieser Brief ein Dokument, wodurch die ganze Loslösung der Christenheit aus dem Mutterschooße des leiblichen Israel seine göttliche Legitimation erhielt! Für das von Anfang unter ganz paulinischem Einflusse stehende Abendland hatte der Brief aus gleichem Grunde diese praktische Wichtigkeit nicht; er war hier längst durch den Römerbrief überflüssig gemacht; die ganze Basis von Zuständen, welche das Bedürfniß eines Hebräerbriefes im Morgenlande herbeiführten, war in Italien durch den Römerbrief längst im voraus beseitigt. Was Wunder also, wenn dort der Hebräerbrief erst spät und langsam sich verbreitete; und hat er sich erst verbreitet, nachdem die Kirchen des Abendlandes ihren Kanon (im Anfange des zweiten Jahrhunderts) abgeschlossen hatten, erst verbreitet in jener Periode, wo jede Kirche bereits mit Aengstlichkeit am Altüberlieferten festhielt, so wird begreiflich, daß man nun Anstand nahm, die geschlossene Thüre des Kanons für den bis dahin unbekannten Hebräerbrief wieder aufzuthun; vollends begreiflich wird es,

daß man diesen überschriftlosen und unpaulinisch stylisirten Brief nicht für paulinisch anerkennen mochte; und wie wenn nun etwa in Rom von den Zeiten des Clemens her sich wirklich eine Kunde von der Existenz dieses Briefes, zugleich aber auch eine Kunde, daß Paulus diesen Brief nicht selbst verabfaßt habe, erhalten hatte — wird nun die Opposition des Abendlandes gegen die paulinische Autorschaft nicht doppelt begreiflich?

Drittens stimmt das, was sich uns über den Leserkreis des Briefes ergeben hat, auf's Schönste mit unserer Ansicht von einer wenigstens mittelbaren Autorschaft des Apostels Paulus zusammen. Man hat wohl gefragt, wie gerade der Heidenapostel dazu gekommen sey, den Judenchristen Palästina's zu schreiben. Wir wissen aber, daß der Brief nicht an Gemeinden, auch nicht einmal an Eine Gemeinde, nicht an die Gemeinde Jerusalems geschrieben ist, sondern an einen begrenzten Kreis einzelner noch nicht allzulange bekehrter Judenchristen in Jerusalem. Wie wenn es solche Judenchristen waren, die gerade um die Zeit der Gefangennehmung des Paulus in Jerusalem (Apgsch. 21 ff.) sich bekehrt hatten, vielleicht zuerst durch Paulus selbst angeregt in jenen sieben Tagen, wo er noch frei aus- und einging (Apgsch. 21, 27) und durch seine gewaltige Rede (Apgsch. 22) zum Durchbruch gebracht? Welch' große tiefgehende Krisis in jenen Tagen unter den Juden selbst entstand, sieht man aus Apgsch. 23, 9; selbst in der Umgebung der erbittertsten Feinde des Paulus fanden sich ja Solche, die deren Mordplan zu hintertreiben suchten und dem Neffen des Paulus denselben verriethen (Apgsch. 23, 16). Doch sey dem, wie ihm wolle, von jenem Zeitpunkt an war Paulus so festgewurzelt in der Liebe der jerusalemitischen Gemeinde (Apgsch. 21, 17), und seine Sache so mit der ihren identificirt, daß schon dies zur Erklärung hinreicht, wie er habe an Einzelne unter den Judenchristen Jerusalems ein Schreiben richten können. Denn gesetzt auch, daß diese Einzelnen nicht gerade durch des Paulus persönlichen Einfluß für das Christenthum gewonnen wurden, so blieb ja doch Lukas jene zwei Jahre in Jerusalem (Apgsch. 21, 15 ff.; 27, 1 ff., vgl. Luk. 1, 3 παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς), und so waren sicherlich wenigstens mit ihm die Leser genau genug bekannt, sodaß auf seine Anregung hin und durch

ihn Paulus an sie sein Schreiben richten konnte. Auch die Kunde von dem früheren Eifer dieser Leser (Hebr. 6, 10; 10, 32 ff.) erklärt sich nun völlig.

Endlich werden die auf eine bevorstehende Verfolgung hindeutenden Stellen, sowie die Hindeutung auf den Zeugentod der ἡγούμενοι (13, 7) erklärlich. Im Jahre 62 ist der Philipperbrief, bald nachher der Hebräerbrief in das Morgenland abgesandt worden. Damals war eben der Apostel Jakobus Alphäi gesteinigt worden; die Kunde seines Todes war wohl eben nach Italien gekommen, als Lukas den Brief verabfaßte. — Kurz darauf reisten Lukas sowie Timotheus in den Orient, zunächst nach Kleinasien, Lukas nach Hebr. 13, 23 wohl auch nach Palästina. Lukas kehrte früher als Timotheus wieder zu Paulus zurück (2 Tim. 4, 11), seinem geistlichen Vater treu bis an dessen Tod zur Seite stehend. Auch Timotheus erhielt dringenden Auftrag, zurückzukehren (2 Tim. 4, 21), und wird denselben sicherlich ausgeführt haben. Paulus starb Anfang 64 den Zeugentod. Unter den Offenbarungen des heiligen Geistes, deren Werkzeug er war, und die er als ein ewiges Vermächtniß hinterlassen hat, nimmt der Brief an die Hebräer eine sehr bedeutende Stelle ein. Er ist das Messer, das die neugeborene Kirche, das neutestamentliche Israel, vollends gelöst und entbunden hat aus dem Mutterleibe der alttestamentlichen Theokratie. Und darum hat er nicht nur eine Bedeutung gehabt für die Christenheit in der Zeit, als der Herr Heimsuchung hielt über den ungläubigen Samen Abrahams, sondern er hat bleibend seine Bedeutung als eine Schrift, die jedes Mal neu aufleuchtet in flammenden Zügen, so oft es versucht werden will, die Kirche, die durch Ein Opfer auf ewig vollendet ist, von neuem in die Schranken eines levitischen Opferdienstes und einer knechtischen Hierarchie zurückzubannen und den Zugang zum Opfer Christi, der jedem Einzelnen unmittelbar freisteht, wieder hinter einen Vorhang zu verhüllen.

Literatur.

In der patristischen Periode finden wir bei Origenes nur fragmentarische Erläuterungen; bekannt und in mancher Hinsicht mit Recht berühmt ist der Commentar Theodorets; tiefer aber, als er, dringt Chrysostomus in seinen 34 Homilien in den Geist des Hebräerbriefes ein.

In der Reformationszeit hat Erasmus in seinen adnotationes (1516) und seiner paraphrasis (1522) für die grammatische Erklärung treffliche Vorarbeiten geliefert; Zwingli, Calvin, Beza, Piscator haben, jeder in seiner Weise, den Hebräerbrief mit unter der Reihe der übrigen neutestamentlichen Schriften behandelt; besondere Commentare existiren von Oecolampadius (explan. ad epist. ad Ebr. 1734) und Brenz (1751). Von da an haben besonders reformirte Theologen dem Hebräerbriefe ihre exegetische Thätigkeit zugewendet. Zu nennen sind namentlich Hyperius (Zürich 1587), Junius (1590), Drusius, Ludwig de Dieu, Jak. Capellus der ältere, Ludwig Capellus, Cameron (adnot. in ep. ad Hebr. 1628 op. posth.), Heinsius, sodann Coccejus (Leyden 1659) nebst einer ganzen Reihe von Föderalisten, die Engländer Hammond und Whitby, die Arminianer Limborch (Rotterd. 1711), Clericus, Wetstein und Grotius. Unter den lutherischen Theologen sind für den Hebräerbrief nur Hunnius (Frankf. 1589), Joh. Gerhard (Jena 1641), Seb. Schmidt (Straßb. 1680), Sigm. Jak. Baumgarten (Halle 1763) und Calov (in der bibl. illustr.) bedeutend.

Aus der rationalistischen Periode sind zu nennen Morus (Leipzig 1776), J. D. Michaelis (Frkf. und Leipz. 1780), Zachariä (Gött. 1793), Heinrichs (Gött. 1792), Hezel (Leipz. 1795), Ernesti (lect. academ. ed. Dindorf, Leipz. 1795).

Aus unserem Jahrhunderte: Storr (1809), Böhme (Leipz. 1825), Kuinoel (Leipz. 1831), Klee (Mainz 1833), Paulus (1833), Menken (einzelne Erklärungen und Homilien über Hebr. 9—10 und Hebr. 11, 1821 und 1831), Tholuck (Hamb. 1836), besonders aber der überaus gründliche und ausführliche Commentar von Bleek (Berlin 1828—1840).

Uebersetzung.

Gott, der vielfältig und vielartig in der Vorzeit geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat am Ende dieser Zeit zu uns geredet durch einen, der Sohn ist; den er zum Erben des Alls eingesetzt hat, ja durch den er die Welten geschaffen hat; welcher, als Strahlbild seiner Herrlichkeit und Gepräge seines Wesens, und als der da trägt das All mit dem Worte seiner Kraft, nachdem er durch sich selbst eine Reinigung gestiftet von den Sünden, sich zur Rechten der Herrlichkeit in der Höhe gesetzt hat; um ebenso viel

erhöhet über die Engel,

um wie viel herrlicher der Name ist, den er als Erbe davon getragen. Denn zu welchem der Engel hat er je gesagt: „Du bist mein Sohn; Ich habe dich heute gezeuget;" und wiederum: „Ich werde ihm Vater seyn, und er wird mir Sohn seyn" —? Wiederum aber, wann er den Erstgeborenen einführt in den Erdkreis, sagt er: „Und es sollen ihm dienen alle Engel Gottes." Und über die Engel spricht er: „der da macht seine Engel zu Winden, und seine Diener zur Flamme des Feuers." Aber über den Sohn: „Dein Thron, o Gott, steht von Ewigkeit zu Ewigkeit; ein gerades Scepter ist das Scepter deines Königreiches; du hast lieb gehabt Gerechtigkeit und hast gehasset Unrecht; darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt mit Oel der Freude mehr denn deine Genossen." Und: „Du hast im Anfang, Herr,

die Erde gegründet, und Werke deiner Hände sind die Himmel. Sie werden vergehen, Du aber wirst bleiben. Und alle, wie ein Kleid werden sie veralten, und wie einen Mantel wirst Du sie aufrollen, und sie werden gewandelt werden; du aber bist derselbe, und deine Jahre nehmen kein Ende." Zu welchem aber der Engel hat er je gesagt: „Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde lege zum Schemel deiner Füße" —? Sind sie nicht alle dienende Geister, zum Dienst gesandt um deren willen, die die Erlösung zu erben bestimmt sind? — Darum müssen wir nur um so eifriger halten an dem, was wir gehört haben, damit es uns nicht ganz entgleite. Denn wenn das durch Engel geoffenbarte Wort als göttlich beglaubigt war, und jede Uebertretung und Nichtbeachtung gerechte Vergeltung empfangen hat: wie würden wir entrinnen, wenn wir eine solche Erlösung gering achteten, welche sogleich von Anfang an durch den Herrn selber geoffenbaret wurde, wie die Ohrenzeugen uns als gewisse Beglaubigung überliefert haben, wobei überdies Gott selbst noch ein Zeugniß beifügte durch Zeichen und Wunder und mannichfaltige Kräfte und Austheilungen des heiligen Geistes nach seinem Willen. Denn: nicht den Engeln hat er jenes künftige Reich unterworfen, von dem wir reden, sondern es hat einer irgendwo ein Zeugniß gegeben in den Worten: „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest, und das Menschenkind, daß du es heimsuchest! Du hast ihn eine kurze Zeit geringer gemacht als die Engel; mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt; Alles hast du ihm unterworfen unter seine Füße." Hat er ihm nämlich Alles unterworfen, so hat er gar nichts übrig gelassen, das ihm ununterworfen wäre. — Gegenwärtig aber sehen wir noch nicht, daß ihm (dem Menschen) das Weltall unterworfen wäre. Jesum aber, den eine kurze Zeit lang geringer als die Engel gewordenen, sehen wir um seines Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, auf daß er für Jeden, den einzigen Gott ausgenommen, den Tod geschmeckt habe. Denn es geziemte Ihm, durch den und um dessen willen alle Dinge bestehen, den Heerführer ihres Heiles durch Leiden zu vollenden als einen solchen, der viele Söhne in die Herrlichkeit führte. — Denn wie der Heiland, so die Geheiligten stammen alle aus Einem; um welcher Ursache willen er sich

nicht schämt, sie Brüder zu nennen, da er spricht: „ich will verkündigen deinen Namen meinen Brüdern; in Mitte der Gemeinde will ich dich preisen," und wiederum: „ich traue auf ihn;" und wiederum: „siehe, da bin ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat." — Nachdem nun die Kinder Fleisches und Blutes sind theilhaftig geworden, ist auch er in ähnlicher Weise desselben theilhaftig geworden, damit er durch den Tod unwirksam machte den, der die Gewalt des Todes in seiner Hand hält, das ist, den Teufel, und befreiete diese, soviel ihrer durch Furcht des Todes ihr ganzes Leben lang Schuldner waren der Knechtschaft. Denn keineswegs der Engel nimmt er sich an, sondern des „Samens Abrahams" nimmt er sich an; daher er mußte in Allem den Brüdern gleich werden, auf daß er würde ein barmherziger und zuverlässiger Hoherpriester, was unser Verhältniß zu Gott betrifft, zu sühnen die Sünden des Volkes. Denn worin versucht er gelitten hat, darin kann er den Versuchten Hülfe gewähren.

Darum, ihr geheiligten Brüder, die ihr eines himmlischen Rufes theilhaftig seyd, betrachtet den Gottesboten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesum, der da, wie Moses, dem, der ihn eingesetzt, treu war in seinem ganzen Hause. Denn:

größerer Ehre ist dieser, als Moses, gewürdigt,

um wie viel der Gründer des Hausstandes größere Ehre hat als der Hausstand. (Nämlich jedes Haus wird von Jemandem gegründet; der aber Alles gegründet hat, das ist Gott.) Und Moses zwar war treu in seinem ganzen Hause, als ein Diener, zum Zeugniß der noch künftigen Offenbarungen; Christus aber (war treu) als Sohn über sein Haus; deß Haus sind wir; wenn anders wir die Freudigkeit und das Rühmen der Hoffnung bis ans Ende fest bewahren. — Darum (wie der heilige Geist spricht:) „heute, so ihr seine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht, wie bei der Verbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste, wo mich versuchten euere Väter; sie stellten mich auf die Probe, und sahen (doch) meine Werke vierzig Jahre. Darum zürnte ich jenem Geschlecht und sprach: immer irren sie mit dem Herzen. Sie aber erkannten meine Wege nicht, als ich schwur in meinem Zorn: Sie sollen

nicht in meine Ruhe kommen.“ Sehet zu, Brüder, daß nicht etwa in einem unter euch sey ein arges Herz des Unglaubens im Abfall vom lebendigen Gott; sondern ermahnet euch einander jeden Tag, so lange es „heute“ heißet, daß keiner unter euch in Verstockung gerathe durch Betrug der Sünde. — Denn wir sind Theilnehmer Christi geworden, wenn anders wir den Anfang der Glaubensgewißheit bis zum Ende fest bewahren; wie geschrieben steht: „Heute, so ihr seine Stimme höret, verstocket eure Herzen nicht, wie in der Verbitterung.“ Welche nämlich, die sie hörten, haben sich verbittert? Waren es nicht Alle, die durch Mosen aus Aegypten kamen? Welchen aber hat er gezürnet vierzig Jahre? Nicht denen, die gesündigt hatten, deren Glieder in der Wüste dahinfielen? Welchen aber hat er geschworen, nicht einzugehen in seine Ruhe? Welchen anders, als die nicht gehorchten? Und so sehen wir denn, daß sie nicht eingehen konnten um ihres Unglaubens willen.

So laßt uns nun Scheu haben, daß, während doch noch übrig ist eine Verheißung, in seine Ruhe einzugehen, keiner unter euch wähne, er sey zu spät gekommen. Denn wir haben ebenso gut eine Gnadenbotschaft empfangen, wie jene. Aber jenen nützte das Wort, das sie hörten, nichts, weil es sich nicht durch Glauben mit den Hörern vereinigte. Denn wir gehen ein in die Ruhe als die Glaubenden, wie er gesprochen hat: „Wie ich geschworen habe in meinem Zorne, sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe,“ obwohl die Werke schon von Grundlegung der Welt an geschehen waren. Denn er hat irgendwo vom siebenten Tage also geredet: „Und es ruhete Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken,“ und hier wiederum: „Sie sollen nicht in meine Ruhe kommen.“ — Darum nun, weil noch übrig ist, daß Welche eingehen in sie, und weil die, welche früher die Gnadenbotschaft empfangen haben, nicht in sie eingegangen sind um des Ungehorsams willen: darum bestimmt er abermals einen Tag, „heute,“ im David sprechend so lange Zeit nachher (wie oben schon angeführt wurde), „heute, wenn ihr seine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht.“ Hätte nämlich Josua sie zur Ruhe gebracht, so würde er nicht von einem anderen Tage nachher reden. Also ist noch übrig eine Sabbathfeier dem Volke Gottes.

Denn Jener, welcher einging in seine Ruhe, ruhete von seinen Werken so, wie Gott selber von den seinigen. Lasset uns also uns bemühen, einzugehen in jene Ruhe, damit es Niemand begegne, als ein eben solches Warnungsbeispiel des Ungehorsams dazustehen. Denn lebendig ist das Wort Gottes, mit welchem wir es zu thun haben, und kräftig, und schärfer denn kein zweischneidig Schwert, und durchdringend bis zur Zerschneidung des Geistes sowohl als der Seele, des Markes sowohl als der Glieder, und sichtend die Triebe und die Gesinnungen des Herzens; und keine Creatur ist verborgen vor ihm, Alles vielmehr ist bloß und offen vor seinen Augen. — Da wir also einen großen Hohenpriester haben, einen, der durch die Himmel hindurchgegangen ist, Jesum, den Sohn Gottes, so lasset uns festhalten am Bekenntniß. Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht mitempfinden könnte mit unseren Schwachheiten, sondern der versucht worden ist in jeder Hinsicht, auf die gleiche Weise (wie wir), ohne Sünde. Lasset uns also hinzutreten mit Freudigkeit zum Throne der Gnade, damit wir als eine rechtzeitige Hülfe Erbarmen empfangen und Gnade finden.

Jeder

Hohepriester

nämlich ist als ein aus Menschen genommener für Menschen hingestellt in ihrem Verhältnisse zu Gott; damit er Gaben und Opfer darbringe für Sünden als einer, der richtig zu beurtheilen vermag die Fehlenden und Verirrten, weil auch er selbst angethan ist mit Schwachheit. Und deswegen muß er, wie für das Volk, so auch für sich selbst, Sündopfer bringen. Und keiner nimmt sich selbst diese Ehre, sondern als ein von Gott Berufener, wie auch Aaron. — So hat auch Christus nicht sich selbst verherrlicht, Hoherpriester zu werden, sondern der, der zu ihm gesprochen hat: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget," wie er auch an einem anderen Orte sagt: „Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks." — Welcher in den Tagen seines Fleisches — indem er Bitten und Flehen zu dem, der ihn vor dem Tode retten konnte, mit starkem Geschrei und Thränen darbrachte, und von Seiten der Todesfurcht Erhörung fand — obwohl er Sohn war,

Gehorsam lernte an dem, was er litt; und, nachdem er vollendet war, für Alle, die ihm gehorchen, ein Urheber ewiger Rettung wurde; genannt von Gott

ein Hoherpriester nach der Art des Melchisedek,

worüber wir Vieles zu reden haben und Schwieriges, da ihr stumpf geworden seyd an Gehör. Denn ihr, die ihr ja der Zeit nach schon Lehrer seyn solltet, habt es wieder nöthig, Unterricht zu empfangen in den allerersten Elementen der Offenbarung Gottes, und seyd geworden zu Kindern, die der Milch bedürfen und nicht fester Speise. Denn wer es noch mit Milch zu schaffen hat, der wird unerfahren seyn in der Lehre von der Gerechtigkeit; denn er ist ja noch klein. Den Vollkommenen aber gehört die feste Speise, denen, welche ihrer Reife nach geübte Gefühlsnerven haben zur Unterscheidung des Rechten und des Schlechten. Darum wollet, die Anfangslehre von Christus hinter euch lassend, nach der Vollkommenheit trachten, indem ihr nicht wieder zerstöret die Grundlage der Buße von todten Werken und des Glaubens an Gott, und der Lehre von der Taufe und Handauflegung und Auferstehung der Todten und dem ewigen Gericht. Und dies möget ihr thun, wenn anders Gott es zuläßt. Denn es ist unmöglich, diejenigen, welche einmal erleuchtet worden, und geschmeckt haben die himmlische Gabe, und theilhaftig geworden sind des heiligen Geistes, und geschmeckt haben das Gnadenwort Gottes und die Kräfte der künftigen Welt, und dann abgefallen sind, wieder zu erneuern zur Bekehrung, da sie ihnen selbst den Sohn Gottes gekreuzigt und zum Spotte gemacht haben. Denn das Land, welches reichlich fallenden Regen getrunken hat, wenn es ersprießliche Frucht bringt denen, um deren willen es ja auch bebaut wird, wird es theilhaftig des Segens von Gott; bringt es aber Dornen und Disteln, so ist es verworfen und geht dem Fluch entgegen, dessen Ende die Verbrennung ist. — Wir hegen aber in Betreff euer eine bessere und heilvollere Ueberzeugung, wenn wir schon so reden. Denn nicht ungerecht ist Gott, daß er vergäße eures Werkes und eurer Liebe, die ihr zu seinem Namen bewiesen habt, da ihr Liebesdienste den Heiligen geleistet habt und noch leistet. Wir begehren aber, daß ein jeder von euch den nämlichen

Eifer beweise für die Vollendung der Hoffnung bis ans Ende, auf daß ihr nicht stumpf seyet, sondern Nachahmer derer, die durch Glauben und Beharrlichkeit die Verheißungen erben. Denn dem Abraham hat Gott, als er ihm die Verheißung gab, da er bei keinem größeren schwören konnte, bei sich selbst geschworen: Wahrlich, ich will segnend dich segnen und mehrend dich mehren. Und so wurde jener durch Beharrlichkeit der (Erfüllung dieser) Verheißung theilhaftig. — Nämlich die Menschen zwar schwören bei einem, der größer ist als sie, und der Eid dient (schon so) zur widerspruchlosen Bestätigung; darum hat Gott, da er in noch überschwenglicherer Weise den Erben der Verheißung die Unwandelbarkeit seines Willens zeigen wollte, sich selbst als Gewährsmann ins Mittel gestellt in einem Eide; auf daß wir durch zwei unwandelbare Dinge, in welchen Gott unmöglich lügen kann, einen festen Trost hätten, wir, die wir flüchten, die Hoffnung des vorgesteckten Zieles zu ergreifen, welche wir haben als einen sicheren und festen Anker der Seele, der hineingeht in das Innere hinter dem Vorhange, wohin Jesus für uns als Vorläufer eingegangen ist,

ein Hoherpriester nach der Art Melchisedeks für ewiglich.

Dieser Melchisedek nämlich, der König von Salem, ein Priester Gottes des Höchsten, welcher dem Abraham entgegen ging, als dieser von der Niederlage der Könige zurückkam, und welcher ihn segnete, welchem auch Abraham den Zehenten gab von Allem — da er verdolmetschet zuerst heißt „König der Gerechtigkeit,“ sodann aber auch König von Salem, das ist „König des Friedens;“ ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister; weder einen Anfang seiner Tage noch ein Ende seines Lebens habend, sondern dem Sohne Gottes gleich-dargestellt — bleibt er Priester fort und fort. Betrachtet aber, wie hocherhaben dieser war, da ihm Abraham selbst den Zehenten gab von den Erstlingen, Abraham der Stammvater! Auch die zwar, welche unter den Kindern Levi das Priesterthum empfangen, haben ein Gebot, den Zehenten zu erheben nach dem Gesetz von dem Volk, d. i. von ihren Brüdern (obgleich diese auch aus Abrahams Lenden hervorgegangen sind); jener aber, der nicht

aus ihrem Geschlechte war, hat den Zehenten von Abraham erhoben, und hat ihn, der die Verheißungen hatte, gesegnet. Nun wird aber ohne allen Widerspruch das Geringere vom Höheren gesegnet. Und hier sind es dahinsterbende Menschen, die den Zehenten empfangen, dort aber der, von welchem bezeugt wird, er lebe. — Und so zu sagen ist durch Abraham auch jener Levi, welcher jetzt die Zehenten erhebt, der Zehenterhebung mit unterworfen worden. Denn er war noch in der Lende seines Stammvaters, als diesem Melchisedek entgegenging.

Wäre nun durch das levitische Priesterthum eine Vollendung gegeben gewesen: welches Bedürfniß wäre dann noch gewesen, daß ein anderer Priester aufstände nach der Art des Melchisedek, und nicht nach der Art Aarons genannt würde? Wo nämlich das Priesterthum wechselt, da geschieht nothwendig auch ein Wechsel des Gesetzes. Denn der, auf den diese Weissagung gesprochen ist, war Glied eines anderen Stammes, von welchem Keiner je mit dem Altare zu thun gehabt hat. Denn es ist eine offenkundige Sache, daß aus Juda unser Herr aufgegangen ist, einem Stamme, in Bezug auf welchen Moses nichts vom Priesterthume gesagt hat. Und noch um so viel offenkundiger ist dies, wenn er als „ein anderer Priester nach Art des Melchisedek" aufsteht, welcher nicht nach dem Gesetz eines fleischlichen Gebotes geworden ist, sondern nach der Kraft unauflöslichen Lebens. Denn er bezeugt ja: „du bist Priester in Ewigkeit nach der Art Melchisedeks." — Die Abschaffung nämlich eines vorangehenden Gebotes geschieht wegen der Schwäche und Untauglichkeit desselben. Das Gesetz nämlich hat Alles unvollendet gelassen, war aber eine Hinanführung zu einer besseren Hoffnung, durch welche wir Gott nahen.

Und um so viel Jesus nicht ohne Schwur Bürge geworden ist (denn Jene sind Priester geworden ohne Schwur, Dieser aber mit einem Schwure durch den, der zu ihm sagte: „du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Art Melchisedeks"), um so viel höher ist der Bund, dessen Bürge Jesus geworden ist. Und Jene zwar sind in einer Mehrzahl Priester geworden, da sie durch den Tod verhindert werden zu bleiben, Dieser aber, da er bleibt in Ewigkeit, besitzt das Priesterthum unverlierbar. Daher er auch vollkommen zu erlösen vermag diejenigen, die durch

ihn zu Gott hinzutreten, indem er immerdar lebt, sie zu vertreten. Denn ein solcher Hoherpriester that uns Noth, ein heiliger, sündloser, unbefleckter, von den Sündern geschiedener, und der erhöhet ist über die Himmel, welcher nicht nöthig hat, täglich, wie die Hohenpriester (und zwar erst für die eigenen Sünden, dann für die des Volkes), Opfer zu bringen. Denn dies hat er Einmal gethan, da er sich selbst opferte. Denn das Gesetz stellt als Hohepriester auf: Menschen, die Schwachheit haben, das Wort des nach dem Gesetze gegebenen Schwures aber einen Sohn, der vollendet ist in Ewigkeit.

Als Schlußstein aber zu dem Gesagten: wir haben einen solchen Hohenpriester, der sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln, ein Diener am wahrhaftigen Heiligthum und der Hütte, die der Herr gebaut hat und nicht ein Mensch. Denn jeder Hoherpriester wird zur Darbringung von Gaben und Opfern aufgestellt, daher auch er nothwendig etwas haben mußte, das er opferte. Wäre er nämlich auf Erden (Priester) gewesen, so wäre er kein Priester gewesen, da ja hier schon Priester waren, die nach dem Gesetze die Gaben darbrachten. Dieselben dienen an einem Abbild und Schatten der himmlischen Dinge, wie denn dem Moses geoffenbart ward, als er im Begriffe war, die Hütte zu bauen: „Denn siehe," sprach er, „du sollst Alles machen nach dem Bilde, das dir auf dem Berge ist gezeigt worden." Nun aber

ist Er eines um so viel ausgezeichneteren Dienstes theilhaftig geworden, als er eines besseren Bundes Mittler ist,

welcher auf bessere Verheißungen hin ist geschlossen worden. Denn wenn jener erstere Bund tadellos wäre, so wäre kein Raum mehr gewesen, einen zweiten zu begehren. Denn (ihn) tadelnd spricht er zu ihnen: „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da will ich abschließen mit meinem Hause Israel und mit meinem Hause Juda einen neuen Bund; nicht nach Art des Bundes, den ich gemacht habe mit ihren Vätern an dem Tage, als ich sie bei der Hand nahm, sie herauszuführen aus dem Lande Aegypten. Denn sie blieben nicht in meinem Bunde, und ich nahm mich ihrer nicht mehr an, spricht der Herr. Denn

(sondern) dies ist der Bund, den ich schließen will mit dem Hause Israel nach jenen Tagen: siehe, ich gebe meine Gesetze in ihren Sinn und werde sie ihnen schreiben in ihre Herzen; und ich werde ihr Gott seyn und sie werden mein Volk seyn. Und sie werden nicht lehren einer seinen Mitbürger und jeder seinen Bruder, und sprechen: Erkenne den Herrn! sondern alle werden sie mich kennen von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten." Indem er spricht: „Einen neuen," hat er den früheren für den älteren erklärt. Was aber für das Aeltere erklärt ist, das geht auch seinem Greisenthum entgegen und naht dem Verschwinden.

Es hatte nun zwar auch der erste Bund Satzungen des Dienstes und das Heiligthum, das von dieser Welt war. Es ward nämlich ein vorderes Gezelt errichtet, in dem der Leuchter und der Tisch und die Aufstellung der Brode, welches heißt das Heilige. Hinter dem zweiten Vorhang aber das Gezelt, welches das Allerheiligste heißt, zu welchem gehörte ein goldener Rauchaltar und die Lade des Bundes, allenthalben mit Gold überzogen, in der das goldene Gefäß mit Manna und der Stab Aarons, welcher gegrünt hatte, und die Tafeln des Bundes; über ihr aber die Cherubim der Herrlichkeit, die den Gnadendeckel überschatteten, von denen wir jetzt nicht im Einzelnen zu reden haben. Und bei solcher Einrichtung nun gehen in das vordere Zelt die Priester, in dem sie die Diensthandlungen verrichten, immerwährend. In das zweite aber geht allein der Hohepriester einmal im Jahre, nicht ohne Blut, welches er darbringt für sich selbst und für die Vergehungen des Volkes. Womit der heilige Geist dies klar macht, daß der Zugang zum Allerheiligsten noch nicht geoffenbart sey, so lange noch das vordere Gezelt Bestand hat. Welches ist ein Sinnbild auf die gegenwärtige Zeit, während welcher Gaben und Opfer dargebracht werden, die den Dienenden nicht innerlich, sondern nur in Bezug auf Speisen, Getränke und verschiedene Waschungen zu vollenden vermögen, als Satzungen des Fleisches, die auferlegt sind bis zur Zeit der Verbesserung.

Christus aber ist als ein gegenwärtiger Hoherpriester der vorhandenen Güter durch die bessere und vollkommnere Hütte, die nicht mit Händen gemacht ist, d. h. nicht dieser Schöpfung angehört, und auch nicht durch Blut von Böcken und Farren,

sondern durch sein eignes Blut Einmal in das Allerheiligste eingegangen, indem er eine ewige Loskaufung zu Stande brachte. Wenn nämlich das Blut von Stieren und Böcken und die Asche der Kuh, welche die Verunreinigten besprengt, heiligt zur Reinheit des Fleisches: wie viel mehr wird das Blut Christi, welcher durch ewigen Geist sich selbst als einen Tadellosen Gott zum Opfer dargebracht hat, euer Gewissen reinigen von todten Werken, Priester zu seyn dem lebendigen Gott? — Und darum ist er eines neuen Bundes Mittler, damit, nachdem ein Tod erfolgt ist zur Loskaufung der beim ersten Bunde begangenen Uebertretungen, die zum ewigen Erbe Berufenen das ihnen Verheißene empfingen. Denn wo ein Bund ist, da muß nothwendig der Tod dessen, der ihn schließt, nachgewiesen werden; denn ein Bund ist gültig bei Gestorbenen, da er nimmermehr Kraft hat, wenn der Bundschließende lebt. Daher ist auch der erste Bund nicht ohne Blut eingeweiht worden. Denn nachdem jedes Gebot nach dem Gesetze von Moses allem Volke verkündigt worden war, so nahm er das Blut der Farren und Böcke mit Wasser und rother Wolle und Ysop, und besprengte das Buch selbst und alles Volk und sprach: Dies ist das Blut des Bundes, den mir Gott an euch aufgetragen hat. Und die Hütte und alle Gefäße des Dienstes besprengte er gleicherweise mit dem Blute. Und nur in Blut wird Alles gereinigt nach dem Gesetz, und ohne Blutvergießung geschieht keine Vergebung. So war es nun Noth, daß die Abbilder der himmlischen Dinge mit diesen Opfern gereinigt wurden, die himmlischen Dinge selbst aber mit besseren als diesen. Denn nicht in ein mit Händen gemachtes Allerheiligstes ist Christus eingegangen, was nur ein Abbild des wahrhaften gewesen wäre, sondern in den Himmel selbst, um nun vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen; und nicht, damit er sich öfter opferte, sowie der Hohepriester jährlich in das Allerheiligste eingeht mit fremdem Blute. Denn dann hätte er ja öfter leiden müssen von Grundlegung der Welt an; nun aber ist er Einmal in der Erfüllung der Zeit zur Tilgung der Sünden durch das Opfer seiner selbst erschienen. Und so wie den Menschen beschieden ist, Einmal zu sterben, darnach aber ein Gericht, so auch Christus, nachdem er Einmal sich geopfert hat, die Sünden Vieler hinwegzunehmen, wird er zum

zweiten Male ohne Sünde erscheinen denen, die ihn zur Erlösung erwarten. Denn das Gesetz, da es einen Schatten der künftigen Güter, nicht die Gestalt der Dinge selbst hat, vermag Jahr für Jahr durch dieselben Opfer, welche man unaufhörlich darbringt, nimmermehr die Hinzutretenden zu vollenden. Würde man denn auch sonst nicht aufgehört haben sie darzubringen, weil (wenn) die Dienstthuenden, einmal gereinigt, kein Bewußtseyn ihrer Sünden mehr hätten? — Sondern in ihnen ist eine jährliche Erinnerung an die Sünden. Denn es ist unmöglich, daß das Blut von Farren und Böcken Sünden hinwegnehme. Darum spricht er, wie er in die Welt eingeht: „Opfer und Opfergabe hast du nicht gewollt, den Leib aber hast du mir bereitet; an Brandopfern und Sündopfern hattest du kein Wohlgefallen. Da sprach ich: Siehe, ich komme (in der Rolle des Buches ist von mir geschrieben), zu thun, o Gott, deinen Willen." Da er oben sagt: Opfer und Gabe und Brandopfer und Sündopfer hast du nicht gewollt und kein Gefallen daran gehabt (welche nach dem Gesetze dargebracht werden), so spricht er dann: Siehe, ich komme, zu thun deinen Willen. Das Erste hebt er auf, um das Zweite hinzustellen. In welchem Willen wir geheiligt sind durch das Opfer des Leibes Jesu Christi ein für allemal. Und jeder Priester steht täglich dienstthuend und dieselben Opfer oftmals darbringend, welche nie die Sünden hinwegnehmen können; Dieser aber, nachdem er Ein Opfer für die Sünden dargebracht, hat sich für immer zur Rechten Gottes gesetzt, fürs Weitere nur darauf wartend, daß seine Feinde unter seine Füße gelegt werden. Denn mit Einem Opfer hat er für immer vollendet die Geheiligten. Es bezeugt uns dies aber auch der heilige Geist. Denn nach den Worten: „Dies ist der Bund, den ich mit ihnen schließen werde in jenen Tagen," spricht der Herr: „Ich gebe ihnen meine Gesetze in ihre Herzen, und schreibe sie in ihren Sinn, und ihrer Sünden und ihrer Ungerechtigkeiten will ich nicht mehr gedenken." Wo aber Vergebung der Sünden ist, da ist kein Opfer mehr für die Sünde.

Da wir nun, ihr Brüder, Zuversicht haben zu dem Eingang in das Allerheiligste im Blute Jesu, welchen er uns eingeweiht hat als einen ewigfrischen und lebendigen Weg durch den Vorhang, d. i. durch sein eigenes Blut, und da wir einen großen

Priester über das Haus Gottes haben, so lasset uns hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen, in voller Zuversicht des Glaubens, die Herzen besprengt (gereinigt) vom bösen Gewissen; und am Leibe gewaschen mit reinem Wasser lasset uns

festhalten das Bekenntniß der Hoffnung, unverrückt,

denn getreu ist, der die Verheißung gegeben hat. Und lasset uns Acht haben auf einander zur Aneiferung in Liebe und guten Werken, nicht verlassend unsere Zusammenkunft, wie Einige pflegen, sondern uns ermahnend, und das um so mehr, als ihr den Tag herannahen sehet.

Denn wenn wir muthwillig sündigen, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, so ist kein Opfer mehr für die Sünden übrig, sondern ein furchtbares Warten auf das Gericht und ein Eifer des Feuers, das die Feinde (des Herrn) verzehren soll. Hat Jemand Mosis Gesetz für Nichts geachtet, so stirbt er ohne Erbarmen auf zwei oder drei Zeugen hin; einer um wie viel schwereren Strafe, glaubt ihr, wird derjenige werth gehalten werden, welcher den Sohn Gottes mit Füßen getreten und das Blut des Bundes, in welchem er geheiligt worden, für unrein geachtet, und wider den Geist der Gnade gefrevelt hat? Denn wir kennen ja den, der gesagt hat: „Mir ist Rache; ich will vergelten,“ und wiederum: „der Herr wird richten sein Volk.“ Es ist furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.

Erinnert euch aber doch der früheren Tage, in welchen ihr, nachdem ihr erleuchtet worden, vielen Kampf der Leiden geduldig getragen habt, indem ihr einerseits durch Verhöhnungen und Trübsale zum Schauspiele gemacht wurdet, andererseits in die Gemeinschaft derer, denen es also geht, getreten seyd. Denn ihr habt sowohl mit den Gefangenen mitgelitten, als auch den Raub eures Eigenthums mit Freuden hingenommen, wissend, daß ihr eine bessere Habe im Himmel habt und eine bleibende. Werfet nun eure Zuversicht nicht weg, welche eine große Belohnung hat. Denn der Geduld bedürfet ihr, auf daß ihr, den Willen Gottes thuend, das Verheißene davontraget. Denn nur, nur noch ein Kleines, „so wird, der da kommen soll, da seyn und nicht wird er säumen. Der Gerechte aber wird aus

dem Glauben das Leben haben; und wenn er furchtsam seyn sollte, so wird meine Seele kein Wohlgefallen haben an ihm." Wir aber gehören nicht der Furcht zum Verderben, sondern dem Glauben zur Gewinnung der Seele; es ist aber der Glaube ein Festgegründetseyn in den Dingen, die wir hoffen, und ein Krafterweis deß, das wir nicht sehen.

Denn in solchem Glauben gestanden zu haben, wird den Alten bezeugt. Durch Glauben nehmen wir wahr, daß die Welten durch ein Wort Gottes gegründet sind, sodaß das, was man sieht, geworden ist aus Unsichtbarem. Durch Glauben hat Abel ein besseres Opfer als Kain Gott dargebracht, um deß willen ihm bezeugt wurde, daß er gerecht sey, indem Gott selbst Zeugniß ablegte über seine Opfergaben; und um deß willen redet er auch nach seinem Tode noch. Durch Glauben wurde Henoch entrückt, also, daß er den Tod nicht sah, und ward nicht (mehr) gefunden, weil ihn Gott entrückt hatte. Denn vor seiner Entrückung wurde ihm bezeugt, daß er Gott wohlgefallen habe; ohne Glauben aber ist es unmöglich, (ihm) wohlzugefallen. (Wer nämlich zu Gott kommen soll, der muß glauben, daß Gott ist, und denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird.) Durch Glauben hat Noah auf eine Offenbarung von noch nicht sichtbaren Ereignissen hin in weiser Vorsicht eine Arche gebaut seinem Hause zur Rettung, durch welchen (Glauben) er die Welt gerichtet hat, und Erbe geworden ist der Gerechtigkeit nach dem Glauben. Durch Glauben gehorchte Abraham dem Rufe, auszugehen an den Ort, den er zum Erbtheile empfangen sollte, und er ging aus, unwissend, wohin er komme. Durch Glauben siedelte er über in das Land der Verheißung als in ein fremdes, in Zelten wohnend sammt Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung. Denn er wartete auf die feste Gründe habende Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist. Durch Glauben hat auch Sara die Kraft zur Gründung einer Nachkommenschaft empfangen, und zwar wider die Zeit ihres Alters, weil sie für treu hielt den, der die Verheißung gegeben. Darum sind sie auch von Einem und zwar einem schon abgestorbenen entsprungen, wie die Sterne des Himmels an Menge und wie der Sand am Strande des Meeres, der unzählbare. In ihrem Glauben starben jene alle dahin, ohne das Verheißene empfangen

zu haben, aber von ferne es schauend und begrüßend, und bekennend, daß sie Fremdlinge und Pilger seyen auf der Erde. Denn welche also reden, die zeigen, daß sie eine Heimath noch suchen. Und hätte ihnen jene Heimath im Sinne gelegen, von welcher sie ausgezogen waren, so hätten sie ja wohl Zeit gehabt, dorthin zurückzukehren; nun aber sehnen sie sich nach einer besseren, d. h. himmlischen. Darum schämt sich Gott ihrer nicht, daß er ihr Gott heiße; denn er hat ihnen eine Stadt bereitet. Durch Glauben hat Abraham den Isaak dargebracht, als er versucht ward, und der, der die Verheißungen empfangen hatte, zu dem gesagt worden war: in Isaak wird dein Same genannt werden, brachte zum Opfer dar den Eingeborenen, indem er dachte, daß Gott Macht hat, auch von den Todten zu erwecken; daher er ihn denn als ein Vorbild geschenkt erhielt. Im Glauben hat Isaak den Jakob und Esau in Betreff künftiger Dinge gesegnet. Im Glauben hat Jakob sterbend jeden der Söhne Josephs gesegnet, und neigte sich betend auf die Spitze seines Stabes. Im Glauben hat Joseph an seinem Ende des Auszugs der Kinder Israel gedacht und Befehl gegeben wegen seiner Gebeine. Durch Glauben wurde Moses, als er geboren war, drei Monate lang von seinen Aeltern verborgen, weil sie sahen, daß es ein feines Kind war, und nicht fürchteten den Befehl des Königs. Durch Glauben verschmähte es Moses, als er groß geworden, der Sohn einer Tochter Pharao's zu heißen, indem er lieber wählte, mit dem Volke Gottes Elend zu leiden, als einen augenblicklichen Genuß der Sünde zu haben; denn er hielt die Schmach Christi für größeren Reichthum, als die Schätze Aegyptens; er schaute nämlich auf die Vergeltung. Durch Glauben verließ er Aegypten, nicht fürchtend den Zorn des Königs; denn er hielt standhaft an dem Unsichtbaren, als ob er ihn sähe. Durch Glauben hat er das Passah gehalten und die Begießung mit Blut, auf daß nicht der Würgengel ihre Erstgeburt anrühre. Durch Glauben gingen sie durch das rothe Meer wie durchs Trockene, was die Aegypter auch versuchten und ertranken. Durch Glauben fielen die Mauern Jericho's, nachdem man sieben Tage lang um sie herumgegangen war. Durch Glauben ist Rahab, die Hure, nicht mit umgekommen mit den Widerspenstigen, da sie aufgenommen hatte die Kundschafter mit Frie-

den. — Und was rede ich noch? Würde mir doch die Zeit fehlen, wenn ich ausführen wollte von Gideon und Barak und Simson und Jephtha, David und Samuel und den Propheten, welche durch Glauben haben Königreiche bezwungen, Gerechtigkeit ausgeübt, Verheißungen erlangt, Rachen der Löwen verstopfet, des Feuers Gewalt gelöscht, der Schärfe des Schwertes entrannen, sind erstarkt aus Schwachheit, Helden geworden im Kriege, haben zum Wanken gebracht die Schlachtreihe der Fremden; Weiber haben ihre Todten aus der Auferstehung empfangen, Andere aber wurden zu Tode geschlagen, nicht annehmend die Befreiung, auf daß sie einer besseren Auferstehung theilhaftig würden; wieder Andere erfuhren Verhöhnungen und Geißelungen, auch Bande und Kerker; wurden gesteinigt, wurden zersägt, wurden verbrannt, starben den Tod durchs Schwert; gingen einher in Schafpelzen, in Ziegenfellen, litten Mangel, Trübsal und Elend. Deren die Welt nicht werth war, irrten umher in Wüsten und Gebirgen und Höhlen und Klüften der Erde. Und diese alle, die durch den Glauben ein gutes Zeugniß erwarben, hatten nicht davongetragen das Verheißene, indem Gott in Betreff unser etwas Besseres vorgesehen hat, auf daß sie nicht ohne uns vollendet würden. So wollen denn nun doch auch wir, da wir eine so große Wolke von Zeugen um uns her haben, ablegen Alles, was uns beschwert, und die gar fein uns umzingelnde Sünde, und durch Geduld den uns vorgelegten Kampflauf laufen, hinblickend auf den Heerführer und Vollender des Glaubens, Jesum, welcher um die vorgesteckte Freude das Kreuz erduldet hat, die Schmach gering achtend, und sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones Gottes. Ihn nämlich betrachtet, der einen solchen Widerspruch der Sünder gegen ihn erduldet hat, auf daß ihr nicht ermüden möget, schlaff werdend in euren Seelen.

Noch habt ihr nicht bis aufs Blut widerstanden im Kampfe wider die Sünde, und habt (doch schon) vergessen des Trostspruches, der zu euch wie zu Söhnen redet: „Mein Sohn, achte nicht gering die Zucht des Herrn, und erschlaffe nicht, wenn du von ihm gestraft wirst; denn wen der Herr lieb hat, den züchtigt er; er geißelt aber jeden Sohn, den er aufnimmt." Euch zur Zucht seyd geduldig, wenn sich euch Gott als

Söhnen anbietet; denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt? Steht ihr aber außer der Zucht, deren Alle theilhaftig geworden sind, so seyd ihr ja Bastarde und nicht Söhne. Ferner aber, so hatten wir die Väter unseres Fleisches zu Erziehern und haben ihnen gefolgt; sollen wir nicht vielmehr dem Vater der Geister uns unterwerfen, und leben? Denn jene erzogen uns für eine kurze Zeit (und) nach ihrem Gutdünken, dieser aber zu unserem Besten, daß wir theilhaftig werden seiner Heiligkeit. Alle Zucht aber scheint für den Augenblick zwar nicht erfreulich zu seyn, sondern betrübend; nachher aber bringt sie eine Friedensfrucht denen, die durch sie geübt sind; eine Frucht der Gerechtigkeit. Darum straffet wieder die laßgewordenen Hände und die erschlafften Knie, und für euere Füße bereitet euch ebene Bahnen, auf daß das Lahme nicht vollends verrenkt, sondern vielmehr geheilt werde. Trachtet nach dem Frieden mit Allen und der Heiligung, ohne welche Niemand den Herrn sehen wird, und habet Acht, daß keiner zurückbleibe hinter der Gnade Gottes, daß nicht eine aufkeimende Wurzel der Bitterkeit Verwirrung stifte und durch sie Viele befleckt werden, daß nicht sey ein Hurer oder Ungeistlicher wie Esau, welcher für Eine Speise seine Erstgeburt verkauft hat. Denn ihr wisset, daß, als er auch später den Segen erben wollte, er zurückgewiesen ward. Denn er fand für eine Sinnesänderung keinen Raum mehr, wiewohl er eine solche mit Thränen herbeizuführen suchte.

Denn ihr seyd nicht gekommen zu dem betastbaren Berge, der von Feuer brannte, nicht zu Dunkel und Finsterniß und Wettersturm, nicht zu der Posaune Dröhnen und der Stimme der Aussprüche, deren die Hörer sich weigerten, daß doch kein Wort mehr solle hinzugesetzt werden; denn sie ertrugen nicht das Gebot: „Und ob auch ein Thier den Berg berührt, so soll es gesteiniget werden," und — so furchtbar war die Erscheinung — Moses sprach: „ich bin voll Furcht und Zitterns." Sondern ihr seyd gekommen zu dem Berge Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu vielen Tausenden, der Heerschaar der Engel und der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel geschrieben sind, und zu dem richtenden Gott Aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, und dem Mittler eines neuen Bundes,

Jesu, und dem Blute der Besprengung, das besser redet denn Abel. Sehet zu, daß ihr euch deß nicht weigert, der da redet! Denn wenn Jene nicht entflohen sind, die sich weigerten des auf Erden sich Offenbarenden, wie viel weniger wir, wenn wir den vom Himmel abweisen, dessen Stimme damals die Erde erschüttert hat, jetzt aber verheißen hat und gesprochen: „Noch einmal schüttele ich nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel." Das Wort „noch einmal" offenbart eine Umwandlung des Erschütterlichen, als des Erschaffenen, auf daß da bleibe das Unerschütterliche. Darum, als die da ein unerschütterliches Reich empfangen, lasset uns Dankbarkeit hegen, durch welche wir Gott wohlgefällig dienen mögen, mit Frömmigkeit und Furcht. Denn unser Gott ist ein verzehrendes Feuer.

Die Bruderliebe bleibe. Der Gastfreundschaft vergesset nicht; denn durch sie haben Manche, ohne es zu wissen, Engel beherbergt. Gedenket der Gefangenen gleichwie Mitgefangene, der Elend Leidenden, als die selbst auch noch im Leibe sind. Ehrbar sey die Ehe und das Ehebette unbefleckt; Hurer und Ehebrecher aber wird Gott richten. Ohne Geiz sey der Wandel, seyd genügsam mit dem, was ihr habt; denn er hat selbst gesagt: „Ich will dich nicht verlassen noch versäumen," also, daß wir getrost sprechen: „Der Herr ist mein Helfer, so will ich mich nicht fürchten; was kann der Mensch mir thun?" Gedenket eurer Vorsteher, welche euch das Wort Gottes gepredigt haben; schauet das Ende ihres Wandels an und ahmet ihren Glauben nach. Jesus Christus ist gestern und heute derselbe, und auch in alle Ewigkeit. Durch mannichfaltige und fremde Lehren laßt euch nicht fortziehen; denn schön ist's, daß das Herz an Gnade fest werde, nicht an Speisen, deren Beobachtung noch keinen Gewinn gebracht hat. Wir haben einen Altar, von welchem zu essen Die keine Erlaubniß haben, die der Hütte dienen. Denn von den Thieren, deren Blut für die Sünde in das Allerheiligste getragen wird durch den Hohenpriester, werden die Leiber außen vor dem Lager verbrannt; darum hat auch Jesus, auf daß er das Volk durch sein eigen Blut heiligte, außen vor dem Thor gelitten. So lasset uns denn doch hinausgehen zu ihm vor das Lager, und seine Schmach tragen! Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern nach der zukünftigen ver-

langen wir. Durch Ihn nun lasset uns das Opfer des Lobes allezeit Gott darbringen, d. h. die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen. Wohlzuthun und mitzutheilen vergesset nicht; denn mit solchen Opfern gefällt man Gott. Gehorchet euren Vorstehern und folget ihnen; denn sie sind es, die für eure Seelen wachen, als die da Rechenschaft ablegen werden; auf daß sie dies thun mit Freuden und nicht seufzend. Denn das ist euch nicht nütze. — Betet für uns. Denn wir haben die Zuversicht, daß wir ein gutes Gewissen haben, als die in allen Dingen recht zu wandeln trachten. Um soviel mehr aber ermahne ich, dies zu thun, damit ich desto früher euch zurückgegeben werde. Der Gott des Friedens aber, welcher von den Todten heraufgeführt hat den Hirten der Schafe, den großen im Blute des ewigen Bundes, unseren Herrn Jesum, mache euch fertig in allem guten Werk, zu thun seinen Willen, indem er selbst in euch das, was wohlgefällig vor ihm ist, ausrichtet durch Jesum Christum, welchem ist die Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Ich bitte euch aber, Brüder, ertraget das Wort der Ermahnung; denn ich habe euch ja in Kürze schreiben müssen. Wisset, daß mein Bruder Timotheus freigelassen ist; falls er rasch kommt, werde ich mit ihm euch sehen. Grüßet alle eure Vorsteher und alle Heiligen. Es grüßen euch die von Italien. Die Gnade sey mit euch allen! Amen.

Druckfehler.

Seite 100 Zeile 18 v. o. statt als lies auf.
" 110 " 13 v. o. statt dem lies in dem.
" 178 " 1 v. o. statt ου lies οὗ.
" 197 " 10 v. u. statt ᾧ lies ὧν.
" 312 " 15 v. u. statt Basn. lies Basm.
" 370 " 10 v. o. lies nach dem Worte Königen ein Semikolon.
" 399 " 18 v. o. statt Jos. lies Joh.